trotta

Søren Kierkegaard

Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)

editorial

Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación
de F. W. J. Schelling (1841-1842)

Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)

Søren Kierkegaard

Introducción de Fernando Pérez-Borbujo,
Francesc Torralba y Jacobo Zabalo

Traducción y notas de Óscar Parcero Oubiña

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Notesbog 11. F. W. J. Schellings
forelæsninger over åbenbaringsfilosofien

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-514-1

ÍNDICE

Introducción

SCHELLING Y KIERKEGAARD: LA GÉNESIS DE LA ANGUSTIA CONTEMPORÁNEA

Fernando Pérez-Borbujo, Francesc Torralba y Jacobo Zabalo

1. Schelling y Kierkegaard en Berlín

La relación de Kierkegaard con la filosofía de Schelling ha sido objeto de una gran discusión entre los expertos[1]. En un primer momento estos calificaron dicha relación de «decepcionante», basándose en las declaraciones del propio Kierkegaard en sus diarios[2]. No obstante, en la década de los años setenta y ochenta del siglo pasado, coincidiendo con el redescubrimiento de la figura de Schelling como pieza central en el ámbito del Idealismo alemán, tras dos siglos de dominio absoluto de la figura de Hegel y el resurgir de los estudios schellinguianos a nivel internacional —lo cual permitió la reedición y un conocimiento más detallado de la evolución intelectual de Schelling, también durante su denominado período oscuro, o de silencio, que abarca los años justo anteriores al encuentro de Schelling y Kierkegaard en Berlín—, se ha podido corregir dicha imagen.

Hasta ahora se había creído que la principal razón del interés de Kierkegaard era la crítica de Schelling a Hegel. Se ha escrito, con razón, que Schelling jugó un papel determinante en la crítica de Kierkegaard a Hegel, viéndolo como un referente a la hora de armarse contra la filosofía hegeliana[3]. Precisamente por este motivo fue a escucharle a la Uni-

1. Véase *infra* la Bibliografía al final de esta Introducción.
2. *Papirer* I, 16.
3. B. Majoli, «La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard»: *Rivista de Filosofia Neo-Scolastica* 46 (1954), pp. 222-263; A. Dempf, «Kierkegaard hört Schelling»: *Philosophisches Jahrbuch* 65 (1957), pp. 147-161; F. Rinaldi, «Della presenza schellinghiana nella critica di Kierkegaard a Hegel»: *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura* 43 (1969), pp. 243-262; S. Spera, «L'influsso di Schelling nella formazione del giovane Kierkegaard»: *Archivio di Filosofia* 1 (1976), pp. 73-108.

versidad de Berlín, en la que Schelling había sido propuesto para ocupar la cátedra que había dejado vacante Hegel. La relación entre ambos autores será determinante para entender el giro que tomará la producción kierkegaardiana posterior y su influjo decisivo en todo el pensamiento existencialista del siglo XX[4] en todos aquellos aspectos que implican una crítica o rechazo del sistema hegeliano, el cual, gracias a la propagación del marxismo desde principios de siglo, será dominante en filosofía hasta bien entrada la década de los setenta.

Dada la importancia de esta relación para entender la génesis de la comprensión contemporánea de la angustia, cuyo inicio se hace arrancar habitualmente de Kierkegaard, más concretamente de su célebre opúsculo *El concepto de la angustia* (1844), para desde allí pasar a su posterior recepción en el pensamiento en Heidegger, parece oportuno, si queremos modificar dicha imagen, presentar al público por primera vez en castellano las lecciones que Schelling impartió en Berlín en los años 1841 y 1842, y que fueron manuscritas por Kierkegaard durante el período en que asistió a ellas de oyente. Dichas lecciones, debidamente contextualizadas e introducidas, constituyen un documento decisivo para el estudio de las relaciones entre Schelling y Kierkegaard, así como para entender la verdadera génesis de la angustia contemporánea. De ahí que el encuentro de Schelling y Kierkegaard en Berlín haya sido objeto de una valoración minuciosa.

Fue el rey Federico Guillermo IV de Prusia (1795-1861) quien, deseoso de extinguir el hegelianismo, al que consideraba un peligro desde el punto de vista religioso, estimó que Schelling podía ser su principal colaborador en esta tarea. Karl Freiherr von Bunsen (1791-1860) dio la referencia al rey para que nombrara a Schelling como nuevo profesor de la flamante Universidad de Berlín en 1841[5]. Kierkegaard había defen-

4. J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Vrin, París, 1974, pp. 23 ss. Intentaremos mostrar que dicha influencia, aunque justificada en algunos aspectos accidentales (reivindicación del individuo y su libertad personal, rechazo del sistema lógico-abstracto para la comprensión de la existencia, enfatización de la fe como autodeterminación de la libertad, necesidad de la elección para mediar el salto que cortocircuita cualquier dialéctica existencial), difiere en un punto esencial que no permite establecer dicha filiación: Kierkegaard, en la línea del pensamiento cristiano clásico, establece la existencia de una esfera de lo eterno o absoluto, de la trascendencia que irrumpe y modela la inmanencia, que el pensamiento finisecular que arranca con Heidegger y su ser para la muerte (*Sein zum Tode*) sólo admitirá de forma problemática, hasta desaparecer por completo en el existencialismo francés, también denominado «ateo», de Jean-Paul Sartre.

5. Esta visión de un Schelling llamado a «combatir el dragón hegeliano» que ha gozado de tanto favor entre los estudiosos ávidos de una liza entre las grandes figuras del Idealismo alemán, antiguos compañeros del *Stift*, tras el período de fama del genio precoz que fue Schelling, y con el posterior ascenso de un Hegel que en Jena y Fráncfort fue condenado

dido ese mismo año su tesis de *Magister* titulada *Sobre el concepto de la ironía* y concluido con éxito sus estudios académicos en la Facultad de Teología de Copenhague.

La sesión inaugural de Schelling fue un acontecimiento público. Eclipsado durante mucho tiempo por Hegel, exiliado en Múnich después de abandonar Jena por el escándalo de su matrimonio con Carolina von Günderrode, donde ejerció el cargo de secretario de la Academia de las Artes fundada por el rey Maximiliano I, tenía ahora la posibilidad de brillar con luz propia. Mientras Hegel había ido publicando sus obras de un modo regular, y muchas de sus lecciones circulaban manuscritas entre sus estudiantes, Schelling se mantuvo en silencio, en un plano discreto, en parte debido a su obsesión, con buen fundamento como se verá, sobre la posibilidad de ser plagiado[6].

Su Filosofía de la Revelación era muy esperada tanto por parte de estudiantes como de profesores. De hecho, muchos estudiantes de fuera de Berlín acudieron expresamente a esta ciudad para escucharle. Sus lecciones fueron objeto de una animada discusión no sólo por parte de estudiantes de la Facultad, sino también por los periódicos de la ciudad. El interés general radicaba en que Schelling se atreviese a plantar cara a Hegel en el mismo centro del hegelianismo, la Universidad de Berlín[7]. Cien años después, Karl Jaspers calificaría este hecho como el «último gran acontecimiento de la universidad (*das letzte große Universitätsereignis*)», no sólo desde el punto de vista académico sino también «mediático».

Søren Kierkegaard fue uno de tantos jóvenes daneses que habían viajado a Berlín para escuchar a Schelling. Entre estos jóvenes se halla-

al ostracismo y denostado, configura el marco romántico de esta lucha entre hegelianismo y schellinguianismo, que un estudio más riguroso debería corregir, dado que entre los pensadores del Idealismo alemán no hay tan sólo confrontación sino más bien una profunda coincidencia en su visión del mundo (*Weltanschauung*). Véase M. Frank, *Schelling. Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Suhrkamp, Fráncfort d.M., 1991, pp. 10-13.

6. En realidad, uno de los pleitos más dolorosos para el anciano Schelling fue su disputa ante los tribunales por la edición no autorizada de sus lecciones sobre la Filosofía de la Revelación por parte de Paulus. Juicio que, a la postre, perdió el propio Schelling y que le llenó de amargura y resentimiento. Esta desconfianza proviene ya de su época de Jena y Múnich, en la que era normal enviar alumnos «infiltrados» a la clase del oponente para tener información de primera mano sobre las líneas de pensamiento y de investigación, así como de sus autores y referencias. Véase M. Frank, *Schelling. Philosophie der Offenbarung 1841/42*, cit., pp. 87-102.

7. Todo ello a pesar de la ambigüedad de la propia postura de Hegel, que bajo un aparente sometimiento a la figura del monarca y del Estado, sabedor del fuerte conservadurismo prusiano, seguía aún fiel a su ideal libertario de juventud. Véase J. d'Hondt, *Hegel*, Tusquets, Barcelona, 2002, pp. 35-46.

ban los teólogos Christian Fenger Christens (1819-1855), Peter Conrad Rothe (1811-1902) y Andreas Frederik Krieger (1817-1893). Kierkegaard llegó a Berlín, entonces capital de Prusia, para escribir y recibir ideas. Estuvo presente, como oyente, en las lecciones de Schelling, Marheinenke y Werder. También asistió a las lecciones de Steffens, pero a última hora se desapuntó. Desde un punto de vista teológico, Schelling ocupaba la cátedra que había dejado Hegel y en la que, después de él, tomaría el relevo Fichte hijo. A lo largo de sus exposiciones, Schelling presentó su idea de una filosofía positiva que hiciera frente a la filosofía negativa de Hegel, tal como él la caracterizó. Muchos hegelianos estaban preparados para responder a la filosofía de Schelling desde su defensa del libre pensamiento y esperaban plantear dificultades a las exposiciones del nuevo profesor. De lo que no cabe duda es que la estancia de Kierkegaard en Berlín fue relevante para su posterior ocupación con la filosofía de Hegel y para la articulación de su propio cuerpo filosófico y teológico.

En todas las obras pseudónimas hallamos referencias explícitas o implícitas a Hegel. Desde los escritos estéticos de *Victor Eremita* hasta los escritos religiosos de *Anticlimacus*, pasando por las obras dialécticas de *Climacus*, la polémica con Hegel es omnipresente en el corpus kierkegaardiano. A pesar de ello Kierkegaard tuvo un conocimiento tardío de Hegel. Cuando leyó sus obras principales (la *Fenomenología del espíritu*, la *Lógica*, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*), los esquemas básicos de su pensar ya estaban determinados. Como ha mostrado Niels Thulstrup, Kierkegaard nunca fue un hegeliano en un sentido pleno de la palabra[8]. Reaccionó, primero, al hegelianismo danés que tuvo mucho influjo en la capital de Dinamarca durante la década de los años treinta y cuarenta, el período de formación de Kierkegaard en la Facultad de Teología de Copenhague. Los principales representantes de esta corriente fueron el filósofo y poeta Heiberg y el teólogo Martensen, profesor de Kierkegaard durante el curso académico 1837-1838. Esta corriente nunca dominó enteramente el panorama cultural, pero marcó la recepción kierkegaardiana de Hegel y, por extensión, del Idealismo alemán[9].

El conocimiento que Kierkegaard poseía de Hegel no era erróneo, pero sí deficiente. La primera cita de la *Fenomenología del espíritu* que aparece en los *Papirer* es del año 1841. Kierkegaard se interesó en la *Lógica* después de 1841 y en la *Enciclopedia* a partir de 1842. No tenemos pruebas de que Kierkegaard realizara una lectura directa de los

8. N. Thulstrup, *Kierkegaard's relation to Hegel*, Princeton UP, 1980, pp. 46-58.
9. *Ibid.*, pp. 33-46.

textos antes del curso 1838-1839. De hecho, cuando empezó a escribir las denominadas obras estéticas (1843), el conocimiento que el filósofo danés tenía de Hegel era todavía superficial. Aun así, Kierkegaard criticó vivamente el punto de vista hegeliano y su método especulativo. Será a partir de 1846, con la redacción de la *Apostilla*, cuando Kierkegaard profundice en el pensamiento del filósofo alemán, reafirmándose, esta vez con un mayor conocimiento de causa, en su crítica y refutación iniciales. El juicio de Kierkegaard en torno a la filosofía de Hegel es rotundamente negativo en cuanto a su concepción general, aunque sentía una profunda admiración y fascinación por su autor, y podemos percibir una profunda huella del mismo en la obra de Kierkegaard[10].

Más allá del debate sobre la recepción que Kierkegaard lleva a cabo de Hegel y de la comprensión que se forjó de la dialéctica hegeliana, el pensador danés se opuso con todas sus fuerzas intelectuales al idealismo del filósofo alemán y vio en la figura y en la obra de Schelling un aliado para combatir intelectualmente a Hegel. Sin embargo, el influjo de Schelling, tal y como se mostrará, es muy superior al que el mismo Kierkegaard reconoce, pues asume ideas y tesis que el pensador alemán propone y que el escritor danés vierte en algunas obras, pero particularmente, en *El concepto de la angustia* (1844).

2. Las lecciones de Schelling

En Berlín, el pensador danés fue testigo de las polémicas lecciones de Schelling en la Universidad de Berlín, en medio de un auditorio lleno de hegelianos. Estas lecciones tenían tanto éxito que resultaba difícil entrar en el auditorio. Los estudiantes esperaban de Schelling una crítica detallada y bien argumentada de la filosofía de Hegel. Sin embargo, a medida que las lecciones transcurrían, el número de oyentes decrecía y muchos estudiantes, como el mismo Kierkegaard confiesa en sus notas autobiográficas, se desilusionaron.

Kierkegaard cita a Schelling en varias ocasiones en los *Papirer*[11]. Sus notas personales fueron tomadas entre el 15 de noviembre de 1841 y el 4 de febrero de 1842. Tanto en los papeles autobiográficos como en las

10. Así lo puso de manifiesto en su día Adorno con su audaz tesis sobre Kierkegaard, donde muestra esta relación de amor-odio, este mimetismo de Kierkegaard en relación con la producción hegeliana. T. W. Adorno, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, *Obras Completas*, vol. 2, Akal, Tres Cantos (Madrid), 2006, pp. 23-56.

11. Cf. *Papirer*, II A 31; II C 25; II C 26-27; IV B 117; IV B 118, 7; V B 53, 18; V B 72, 10; VII, 1 A 63; VII, 2 B 274, 24; VIII, 1 A 14.

cartas que escribió durante este período a amigos, tras un efímero momento de euforia al oír a Schelling hablar de la «existencia» y la «actualidad», su desencanto es claro y manifiesto. Consideró que el discurso de Schelling era una especie de galimatías, un sinsentido. Dice de sí mismo que es demasiado mayor para aguantar lecciones y Schelling demasiado mayor para darlas. El caso es que, frustrado, interrumpió sus notas o apuntes sobre Schelling y regresó a Copenhague el 4 de marzo de 1842 sin esperar a que terminara el curso. En total, Kierkegaard tomó nota de cuarenta y una lecciones.

Las notas de las lecciones tomadas por Kierkegaard, que ahora aparecen por primera vez en castellano, se publicaron en su totalidad en *Papirer*, XIII 253-329. Kierkegaard no estuvo presente en las clases donde Schelling trató formalmente del cristianismo, o sea, de su Filosofía de la Revelación, que siguió a la Introducción a la Filosofía de la Mitología, porque ya había partido hacia Copenhague. Los temas presentes en *El concepto de la angustia*, que será publicado en 1844, habían sido tratados por Schelling en las lecciones.

En sus obras tan sólo encontraremos una referencia a Schelling en la *Apostilla conclusiva no científica a las Migajas filosóficas* (1846) y dos referencias en *O lo uno o lo otro* (1843). Además, sólo hay una mención de Schelling en *Sobre el concepto de la ironía* (1841). Existen, además, cuatro referencias en la forma adjetiva *schellingske*, pero *El concepto de la angustia* no contiene ninguna cita de Schelling. Ello no significa, naturalmente, que no esté presente de un modo indirecto en el alma del texto.

El esquema de las lecciones de Schelling es el siguiente:

1. Principios de la ciencia racional: lecciones 1-6.
2. Revisión de la filosofía de la identidad: lecciones 7-8.
3. Crítica de Hegel: lecciones 9-15.
4. Opinión sobre la filosofía negativa y positiva en la historia de la filosofía: lecciones 16-18.
5. Discusión sobre las antinomias kantianas: lección 19.
6. Transición hacia una filosofía positiva: lecciones 20-21.
7. Lecturas sobre *das unvordenkliche Seyn*: lecciones 22-26.
8. Actualización: lecciones 27-28.
9. Sobre el propósito de la creación: lecciones 28-29.
10. Sobre el monoteísmo: lecciones 29-30.
11. Sobre la Trinidad: lección 31.
12. Sobre potencias y personas: lección 32.
13. Transición hacia una Filosofía de la Mitología: lecciones 32-35.

14. La Filosofía de la Mitología: lecciones 35-39.
15. Los Misterios griegos: lecciones 39-42.

Las presentes lecciones constituyen, pues, la introducción a la Filosofía de la Mitología y la Revelación, desarrollada por Schelling en los últimos años de su vida, su denominada «filosofía positiva»[12]. En esta introducción se sintetizan muchos aspectos de su filosofía media, desarrollada en Múnich y Erlangen entre 1811 y 1841, es decir, durante un período de casi treinta años, sin que apenas existan publicaciones ni se conozcan los detalles, debido a su «voluntario mutismo», el cual favoreció las malas interpretaciones y las profundas perplejidades que suscitó la comprensión de su filosofía, en su propia época y posteriormente[13].

Todos los elementos de la filosofía schellinguiana de esos años —la elaboración de una teoría de las potencias (*Potenzenlehre*) para explicar el proceso natural como fruto de una determinación libre por parte de Dios, dueño de su propio ser; las distinciones entre racionalismo y empirismo durante la Época Moderna para hablar de la necesidad de recuperar una ciencia racional que no sea meramente lógica, sino que se corresponda con una nueva forma de empirismo trascendental; la distinción entre filosofía negativa y positiva, caracterizada aquella por su carácter abstracto, universal y necesario, y esta última, como la verdadera ciencia libre y racional, que ya buscaron los antiguos bajo el ideal

12. El período de la denominada «filosofía positiva» de Schelling se inicia en 1833 con sus lecciones de Múnich, después de las reflexiones llevadas a cabo en Stuttgart, Múnich y Erlangen en sus famosas *Edades del mundo* —de las que realizó casi más de una veintena de versiones, todas inacabadas—, donde elabora su *Potenzenlehre* (teoría de las potencias) y su formulación de la filosofía como *docta ignorancia*. Podríamos decir que la «filosofía positiva», que cierra esa filosofía media e inaugura la filosofía tardía de su pensamiento, es el destilado de un largo período de silencio y trabajo que le ocupó casi treinta años. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Vrin, París, 1992, vol. 2, pp. 97-125.

13. Las razones de este silencio tienen que ver con el miedo al plagio, una constante en todos los autores de la época, ya que era práctica habitual entre los alumnos que acudían a escuchar a los oradores en las diferentes universidades. Dicha práctica dio lugar a malas interpretaciones y tergiversaciones, a veces voluntarias y otras no. Schelling ya tiene experiencia de ello desde el inicio de su carrera. Ocurrió con Hegel, cuya crítica en la introducción de la *Fenomenología del espíritu* a la llamada filosofía de la identidad de Schelling, después de años de colaboración, nuestro autor interpretó como una burda manipulación. Schelling repite continuamente que quien quiera leerle «le lea de un modo completo o que no le lea en absoluto», como afirma en el prólogo a su *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809). Por este motivo se hundió en un voluntario silencio que ha dado lugar a una imagen totalmente desfigurada de su filosofía, que ahora comienza a ser rectificada. Como veremos, esta suspicacia estaba bien fundamentada, como muestra el caso de Paulus, véase *supra* la nota 6.

de «sabiduría»— aparecen en una síntesis condensada en estas lecciones, manuscritas por Kierkegaard, en las que se intenta exponer los presupuestos racionales que permitan explicar la mitología no como un saber fragmentario y caótico, pleno de fantasías y extravagancias, sino en el marco de una verdadera filosofía de la historia que integra en sí las diferentes mitologías que constituyen el proceso mitológico, verdadera prehistoria y fundamento de esa historia que ha de ser una ciencia racional, en un sentido nuevo y superior al elaborado por Hegel[14].

Dichas lecciones están articuladas en torno a cuatro grandes cuestiones que analizaremos a continuación: la distinción entre filosofía positiva y negativa, la teoría de la creación, la doctrina de la caída y el nacimiento del proceso mitológico, la cristología y la doctrina de los Misterios.

2.1. *Filosofía positiva y negativa*

Schelling inicia sus lecciones con la distinción entre el *quod sit* y el *quid sit*, esto es, la existencia y la esencia. Tal distinción la encontramos ya en sus *Contribuciones a la historia de la filosofía moderna*, en las que analiza las diferencias entre racionalismo y empirismo en tanto que fuerzas configuradoras del pensamiento moderno[15]. Esta distinción, que puede parecer clásica, está pasada por el tamiz del pensamiento crítico de Kant y la posterior reacción del Idealismo alemán, como queda patente en las disputas en torno al criticismo y al dogmatismo que tenían por objeto establecer los límites de la razón y su contenido innato, a priori.

Schelling parte de la idea kantiana de que la razón tiene un contenido a priori. Dicho contenido a priori no es otro que la potencia infinita

14. Queda claro desde el comienzo que Schelling está criticando la filosofía hegeliana en su pretensión de ser una gran filosofía de la historia, negándole precisamente ese carácter histórico. Esta crítica le conducirá a afirmar una verdadera filosofía positiva e histórica, cuyo objeto propio es el mundo como revelación. De este modo la naturaleza se vuelve el presupuesto de la mitología y esta, el presupuesto de la historia. En este sentido veremos que la filosofía positiva, con su método propio, coincidirá en sus desarrollos con algunos contenidos de la revelación. Eso no quiere decir, en modo alguno, como mil veces repite Schelling, que su filosofía positiva tenga en la revelación (mitológica o cristiana) la fuente de su autoridad, o que sea una *Religionsphilosophie*, en el sentido de que presuponga la fe y la revelación.

15. Esta división ya fue adelantada en su exposición del *Sistema de las Edades del Mundo 1827/28* (Manuscrito Lasaux), ed. de S. Peetz, y en el que se recoge la distinción entre filosofía positiva y negativa emergiendo de la contraposición entre racionalismo y empirismo, y en la que se determina el error de la filosofía moderna desde Descartes en su carácter «meramente lógico» y, por tanto, negativo. Véase F. Pérez-Borbujo Álvarez, *Schelling. El sistema de la libertad*, Herder, Barcelona, 2004, pp. 357-383.

de ser, lo que permite definir a la razón como potencia infinita de conocimiento[16]. El contenido inmediato de la razón no es una existencia factual concreta sino un ser potencial. Ya con su teoría de las potencias, Schelling había elaborado una dialéctica mediante la cual el ser actual, fáctico y experimentable aparece como fruto de un proceso de potenciación progresiva de una potencia originaria.

Esta potencia originaria, contenido a priori de la razón, de naturaleza no conceptual, constituye el presupuesto real de todo lo que es. Esa potencia originaria es capaz de admitir en sí lo contradictorio, los opuestos, como lo ilustra Schelling con un ejemplo: «Aquel que está sólo sano en potencia también está enfermo en potencia». Lo potencial incluye en sí, por tanto, una ambigüedad congénita que parece invocar un proceso ulterior de determinación y resolución de la misma[17].

Toda ciencia racional comienza con este ser potencial que, sólo posteriormente, transita a la existencia fáctica. El tránsito implica un *pasar* verdadero y real que sólo puede tener lugar con la elección de uno de estos opuestos que excluye al otro. Este pasar real supone, así, un poner fuera de sí que desencadena un proceso resolutivo. Este proceso es descrito por Schelling como el tránsito de una voluntad en reposo a una voluntad en acto, de un no querer a un querer.

Esta dialéctica de las potencias, objeto de la especulación schellinguiana desde sus *Lecciones privadas de Stuttgart* (1811) hasta *Las edades del mundo* (1813-1827), intenta dar cuenta de un movimiento de la razón que parte de un ser potencial y se dirige hacia una realidad que no se determina sólo mediante un movimiento dialéctico de la razón que sea pura negación, o negación de negación, sino por un movimiento al-

16. Vemos que en el ámbito del Idealismo alemán, como ocurriera con el pensamiento griego antiguo, la razón no es entendida nunca como una facultad individual del alma, como una potencia del individuo, sino como una potencia universal, como una facultad divina. La idea de la diosa Razón sigue vigente en todos los planteamientos del Idealismo alemán, que ven en ella un potencial que está por encima del mundo fáctico y real, incluso de lo que ordinariamente calificamos de «experimentable». Por este motivo, el hombre, dada la emergencia en él de la Razón, es un segundo dios o un dios encarnado. Si no se atiende a esta dimensión universal, sagrada y divina de la razón, no se entiende nada del planteamiento filosófico de Schelling y se malinterpreta su posible diálogo con la filosofía de Kierkegaard.

17. Se ha resaltado con razón que la filosofía kierkegaardiana es una filosofía de la posibilidad, de la potencialidad ligada a una determinada concepción de la libertad. En este punto, el de una ontología de lo posible y su posterior comprensión de la realidad factual, realizada, se encuentra, en nuestra opinión, la más profunda similitud entre ambos filósofos.

ternativo, más complejo, que exige la intervención de la voluntad, y no sólo de la razón, para realizarse[18].

Las potencias implican un paso del «sólo poder ser» (*Nur-Seyn-Können*), primera potencia, al «no sólo poder ser» (*Nicht-Nur-Seyn-Können*), segunda potencia. Esta dialéctica de las potencias tiene como finalidad dar cuenta de ese peculiar *paso* de la potencia al acto, en el bien entendido de que Schelling no concibe el acto como lo real que se puede experimentar sino como lo potencial que es un modo diferente[19].

En la tercera potencia, la espiritual, fruto de esta potenciación progresiva, emergerá la posibilidad de libertad. Este es el movimiento propio de la filosofía positiva que quiere elevarse hacia un sujeto originario de la libertad que dé cuenta de que la Naturaleza es una realidad querida, cuya dinámica interna está alejada de cualquier forma de mecanicismo o de dinamismo dialéctico como el hegeliano[20]. Se entiende, pues, que la Naturaleza concluye con el *selbstbewussten Können* («poder autoconsciente»), que caracteriza a la tercera potencia.

En este sentido, la filosofía positiva, la ciencia propiamente racional, se remonta más allá de la experiencia sensible, hasta las fuentes a priori de toda experiencia, para encontrar la potencia infinita de ser. La búsqueda de una ciencia racional pura implica alejarse de la experiencia. Schelling busca una forma paradójica de reconciliar idealismo y realismo, racionalismo y empirismo, a la que denominará «empirismo trascendental». Dicho empirismo es una ciencia de la existencia para la que lo real sigue siendo, a la vez, acto y potencia, realidad a la que Aristóteles había apuntado ya en su filosofía, y que fue profundizada en esta etapa de la filosofía moderna: el ser en acto no excluye la potencia sino que la actualiza[21].

18. Esta es en síntesis la gran crítica que el pensamiento de Schelling dirige a la lógica hegeliana, y que será recogida posteriormente por Kierkegaard en su lógica de las esferas o los estadios existenciales, con su famosa teoría del salto. Véase B. Majoli, «La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard», cit., pp. 247-257.

19. Este punto es el más importante de la conferencia aquí referida.

20. Aquí empieza a vislumbrarse cómo la *Potenzenlehre* schellinguiana —que define el movimiento de la filosofía positiva que ahora se quiere caracterizar como fundamento de una ciencia de la existencia real y fáctica, opuesta frontalmente a la dialéctica hegeliana— tuvo un profundo impacto en la obra del joven Kierkegaard, quien no sólo entiende que Hegel es el enemigo a batir, sino que percibe con claridad que en el movimiento propio del pensar, la dialéctica, se encuentra la gran cuestión que debatir. No ha sido suficientemente subrayado, en nuestra opinión, que Kierkegaard propone una dialéctica alternativa a la hegeliana —de ahí su adhesión a la figura de Sócrates— que bebe directamente de la crítica de Schelling a Hegel.

21. Se está releyendo la doctrina de la potencia en Aristóteles, a fin de concebir la realidad, el ser, de otra manera a como se había hecho clásicamente, en que parecía que

Esta filosofía positiva, que parte *ex novo* sin recurrir a ninguna otra ciencia, se opone frontalmente a la filosofía negativa; filosofía que avanza retrocediendo hacia un inicio meramente pensado pero no real: la idea de Dios como fundamento de todo lo que es. Ya en el famoso argumento de san Anselmo, así como en la fundamentación de la filosofía cartesiana posteriormente recogida por Kant, nos enfrentamos al problema del estatuto de la idea de Dios en tanto que contenido innato de la razón.

Para estas filosofías, Dios es tan sólo una idea regulativa que comparece al final, un constructo del propio pensamiento. En la filosofía positiva, por el contrario, la potencia no es *prius* sino *posterius*: «en la ciencia primera la potencia final es el *Seynkönnende* [potencia de ser] inverso, que tiene *Seyn* como *prius*, no como *posterius*. Podemos decir aquí que Dios es la existencia necesaria, si existe» (6)[22].

La filosofía falsamente racional, que Schelling denomina «negativa», se iniciaría con la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte, quien parte de un Yo absoluto como punto de indiferencia. Algunos autores han querido identificar esta filosofía con la filosofía de la identidad (*Identitätsphilosophie*) del joven Schelling[23]. Tras el ensayo de la libertad, verdadero punto de inflexión en la filosofía schellinguiana[24], el propio autor la caracterizará de negativa y meramente subjetiva puesto que parte del Yo absoluto para, a continuación, sin mediación alguna, introducirlo en el reino de la Naturaleza.

Nos encontramos ante una concepción idealista de la Naturaleza, dominante ya en el joven Fichte, que se ve reducida a la pura dialéctica entre un Yo subjetivo encargado de dominar paulatinamente un No-Yo, material o cósico, que se le enfrenta, para finalizar reconciliando ambos aspectos en el seno de un Yo absoluto, punto de indiferencia entre lo objetivo y lo subjetivo, en el cual habría tenido su origen.

la potencia quedaba ligada al ámbito de la esencia, mientras que el acto parecía hacerse coincidir con el ámbito de la existencia, con el del Ser.

22. Damos en cada caso, entre paréntesis, la referencia a la correspondiente lección.

23. A. M. Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, Oldenbourg, Múnich, 1962, pp. 26-31.

24. Ya el propio Hegel se encargó de establecer la falsedad de dicha afirmación en su conocida obra dedicada a la diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling, pero reduce a Schelling a un intuicionista ciego y romántico, muy cercano al panteísmo espinosista. No deja de ser curioso que Hegel, mucho más espinosista que Schelling, achaque a este los defectos de su propia filosofía. Véase L. Hühn, *Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 1994, pp. 25-37.

Este punto de vista había sido ya corregido por Schelling quien advierte de la necesidad de una filosofía no racional, positiva, una Filosofía de la Revelación en la que esté implicado un Dios que sea realmente y no una mera idea de la Razón. Recuperar la dimensión positiva, real y fáctica, ha sido la máxima preocupación de toda la filosofía media de Schelling, en la que juega un papel fundamental su crítica a Hegel. Es muy consciente de que la grandeza de la filosofía hegeliana radica en su apariencia de filosofía no solamente racional sino histórica y real, cuando en realidad sigue siendo una ciencia a priori que ignora la verdadera dimensión de lo real. Con el peligro añadido de que, «si lo positivo no aparece rápidamente, entonces lo negativo es fácilmente oscurecido, y lo lógico es tomado por lo real» (9).

Fue Spinoza quien introdujo la confusión entre filosofía negativa y positiva o, más concretamente, quien —concluye Schelling— alumbró una filosofía negativa con apariencia de filosofía positiva: en su filosofía ya no se remite a la idea teleológica de Dios sino que se parte de una Naturaleza ciega existente, la de un dios sustancial, de la que se hacen derivar lógicamente todos sus posibles efectos.

La realidad fáctica sustancial de un Dios que es «en sí y por sí se concibe» remite a la dimensión positiva de la filosofía, pero yerra Spinoza al aplicarle el método deductivo propio de la matemática y la geometría (ciencias negativas, que no se adecuan a las ciencias experimentales, propias de la física o la historia). En la línea spinoziana, Hegel consideró la Naturaleza como *potentia Dei*, derivando posteriormente de ella un Dios real y efectivo: «Hegel hizo esto; hizo de la filosofía de la identidad la filosofía positiva, y la única».

Sin embargo ya el propio Hegel admite que la lógica es puramente negativa en relación con la Naturaleza, en la que la Idea está fuera de sí:

> La lógica es una ciencia meramente subjetiva, ajena a todo contenido; sólo la filosofía atraviesa todos los estadios, su contenido no tiene ninguna correspondencia real en la realidad. El pensamiento se tiene sólo a sí mismo como contenido, tiene la concreción de toda la realidad fuera de sí, hasta llegar a la idea es un reino de sombras, pura esencialidad sin concreción ninguna (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*).

Según Schelling, el error de Hegel radica en haber dejado fuera de la lógica la filosofía de la naturaleza y del espíritu (12). Por eso, cuando ha de transitar de la lógica a la filosofía de la naturaleza o de la historia, como queda claro en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, tiene que

recurrir a todo tipo de imágenes y metáforas: la Idea absoluta «se resuelve», se produce una «caída de la Idea absoluta»[25]. Pero si la Idea «decide ponerse a sí misma», no puede tratarse de una mera emanación porque Hegel percibe con claridad que allí donde impera la necesidad lógica no cabe hablar de una filosofía positiva, libre e histórica, ni de ningún tipo de decisión o posición en el sentido fuerte del término. Por este motivo, en su última filosofía, intentó dirigir el sistema hacia un Dios creador y libre, por lo que se vio en la necesidad de transformar la potencia que aparece al final como resultado de un proceso histórico, el Espíritu absoluto y autoconsciente, pura instancia regulativa, en un Dios del inicio, realidad creadora con capacidad de principiar[26]. Pero introducir esa corrección sin modificar previamente la falsa idea del principio en la que todo su sistema se fundamenta le conducirá a los mayores absurdos en su concepción de la filosofía de la naturaleza:

> De este modo [Hegel] tiene lo absoluto como causa final, dado que todo ha tendido hacia él. Pero toda la serie es una sucesión, una cadena de causas finales, cada una de su sucesora. Así, la naturaleza inorgánica de la materia, la naturaleza orgánica de la inorgánica, el animal de la planta, el ser humano del animal. Ahora, si se le da la vuelta a todo, de modo que la última causa final resulte creadora, entonces todas las causas intermedias finales deben también hacerse libremente productivas. Enseguida [Hegel] habría visto la dificultad aquí presente (14).

Las implicaciones teológicas de esta operación conducirán a Ludwig Feuerbach y a la izquierda hegeliana a identificar el Espíritu Santo con el espíritu humano, y concebir el proceso del mundo como un proceso intratrinitario[27]. Frente a esta identificación, fundamento de la antro-

25. Cf. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, ed., introd. y notas de R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 1999, p. 307.

26. Schelling desarrolla en su filosofía media una reflexión en torno a la filosofía del inicio. En realidad, mientras que la filosofía hegeliana es una filosofía del fin, una filosofía teleológica, donde la noción aristotélica de fin, en tanto que principio regulativo e instancia que guía la racionalidad en forma de aspiración, la filosofía schellinguiana es una filosofía del inicio, una reflexión, que nace en *Las edades del mundo*, en torno a la capacidad de iniciar, de generar, de poner en la potencia originaria y en la libertad humana, como facultad del principio en la historia. En el siglo XX Hannah Arendt recogió esta idea del inicio y de la facultad de iniciar en su diálogo con Martin Heidegger, ofreciendo una alternativa al «ser para la muerte» (*Seyn zum Tode*), desarrollado por este. Véase H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 21-33; F. Bárcena, *Hannah Arendt. Una filosofía de la natalidad*, Herder, Barcelona, 2006, pp. 34-55.

27. A Feuerbach nunca se le ocultó el germen hegeliano de una posible inversión de la pneumatología trinitaria en antropología. Ya Marx identificó la imagen de la Trinidad

pologización de lo teológico como base del incipiente proceso de inmanentización de la trascendencia, Schelling defiende siempre la existencia en el hombre de una necesidad que le impele a transitar hacia una potencia que está más allá del ser (*Überseyende*), hacia una realidad originaria que rebasa el ámbito de la mundanidad fáctica, lo que ha hecho que muchos autores identifiquen su postura con la de ciertas corrientes neoplatónicas[28]. Sin embargo, también Hegel, al final de la *Fenomenología*, hablaba de una filosofía que ha de superar el arte y la religión, de una filosofía de la razón cuyo contenido se correspondería más bien con lo que Schelling denomina filosofía positiva, lejos de cualquier concepción vulgar de «filosofía de la razón».

La otra cuestión que suscita esta comparación entre filosofía positiva y negativa atañe a las relaciones entre una y otra[29]. Schelling afirma repetidas veces que, aunque históricamente la filosofía negativa precede propedéuticamente a la positiva, no existe una unidad de ambas, por lo que la filosofía negativa no constituye un *prius* para la positiva, ni la meta final de la filosofía negativa constituye el inicio de la filosofía positiva. Además tanto la filosofía positiva como la negativa han estado presentes en la historia desde sus orígenes, razón por la cual, en la lección 16, Schelling caracteriza a Sócrates como el iniciador, frente a la ciencia negativa, puramente racional, elaborada por eleatas y sofistas, de una docta ignorancia, efectiva Sabiduría, inicio de la verdadera filosofía positiva[30].

En sus famosas *Lecciones de Erlangen* ya había reflexionado ampliamente sobre una forma de conocimiento, la Sabiduría, que exigía un vaciamiento previo para dar lugar a una ciencia verdaderamente li-

con la familia humana, anticipando lo que Feuerbach llevaría hasta sus últimas consecuencias al afirmar que el hombre, la humanidad como sujeto histórico, proyecta en los conceptos teológicos su propia realidad histórica. O sea, que cuando habla de Dios no hace nada más que hablar de sí misma, pero se encuentra con una conciencia desdoblada. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, [5]2013, pp. 53-84.

28. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Vittorio Klostermann, Fráncfort d.M., 1972; Íd., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Vittorio Klostermann, Fráncfort d.M., 1985.

29. Tilliette dedica cuantiosas páginas de su obra central a analizar las relaciones entre filosofía positiva y negativa. Nos remitimos a su estudio: X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, cit., vol. 2, pp. 37-66.

30. Cuando al inicio de su carrera filosófica, y pública, Kierkegaard apele a la figura de Sócrates como el verdadero fundador de la ironía, maestro de una dialéctica viviente, diferente a la hegeliana, demostrará con ello que ha estado bien atento a los análisis elaborados por Schelling en sus lecciones de Berlín.

bre, identificada con la forma elevada de la docta ignorancia, predicada por Sócrates[31].

En este tercer estadio de su argumentación, una vez establecidas las relaciones entre filosofía positiva y negativa, Schelling nos habla de la filosofía positiva como una forma nueva de empirismo. Como aclara en su *Prefacio a Victor Cousin*[32], el empirismo no se limita simplemente a conocer objetos, internos o externos, mediante los sentidos, sino que hay una forma superior de empirismo que permite conocer a un agente libre a través de las consecuencias de sus actos. Se trata de un «empirismo suprasensible, metafísico». Su objeto es un *prius* que no es un *Prius des Seyns*, sino un *Prius des Begriffs* porque no necesita para nada transformarse en concepto. Realmente, la ardua tarea con la que nos encontramos es el paso del *Seyn* al *Begriff*, del ser al concepto (18 y 19). Dicho paso exige entender el ser desde la potencia, verdadero fundamento de la filosofía positiva, según Schelling.

La filosofía positiva es, para él, un empirismo que avanza con la experiencia y demuestra su *prius a posteriori*. Mientras que el apriorismo de la filosofía negativa busca la concordancia o no concordancia de la experiencia consigo misma dejando todo lo no pensable fuera de sí, la filosofía positiva por el contrario avanza con la experiencia, y con este avance debe demostrar a posteriori un *prius* que está más allá de la experiencia sensible, fundamentándola: «Con respecto al mundo, la filosofía positiva es pues a priori; con respecto al concepto, a Dios, es a posteriori».

El empirismo de la filosofía positiva no es, por lo tanto, el de una experiencia concreta, referida a hechos particulares, sino que se circunscribe a la experiencia en general: el mundo en su totalidad. Cuando Hei-

31. Muchos estudiosos de Schelling han resaltado la importancia de *Las lecciones de Erlangen*, junto al *Prefacio a Cousin,* como influencia sobre el joven Kierkegaard durante su estancia en Berlín. Véase B. Majoli, «La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard», cit., p. 243; F. Rinaldi, «Della presenza schellinghiana nella critica di Kierkegaard a Hegel», cit., pp. 244-245.

32. Entre los libros de Schelling que Kierkegaard poseía (V. Cousin, *Ueber französische und deutsche Philosophie… nebst Vorrede des Herrn von Schelling*, Stuttgart/Tubinga, 1834; *Philosophische Schriften*, I, Landshut, 1809; *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 3.ª ed., Stuttgart/Tubinga, 1830; *Bruno oder: Über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, 2.ª ed., Berlín, 1842; *Vorlesungen von K. Rosenkranz*, Danzig, 1843; *Erste Vorlesungen in Berlin, Stuttgart und Tübingen*, 1841; H. Steffens, *Nachgelassene Schriften mit einem Vorworte von Schelling*, Berlín, 1846), se encontraba, en primer lugar, este libro que ha tenido una influencia decisiva en sus planteamientos posteriores y en sus críticas a Hegel. Véase S. Spera, «L' influsso di Schelling nella formazione del giovanne Kierkegaard», cit., nota 7, p. 75.

degger caracterice la mundanidad propia de la filosofía, olvidará desgraciadamente esta advertencia schellinguiana: «El reino de la realidad no está completo, y por lo tanto esta no está concluida».

Schelling nunca identifica la filosofía con una filosofía de la mundanidad y de la mera facticidad, dado que la filosofía positiva está siempre en construcción, es búsqueda de la sabiduría, investigación de todo aquello que pueda surgir libremente. La filosofía positiva, como docta ignorancia y sabiduría, carece de necesidad porque es lo que ha de ser querido, que nunca se impone de manera universal y necesaria. Schelling es tajante al respecto: «La demostración de Dios en la filosofía positiva existe sólo para aquellos que tienen voluntad de ella; sólo los inteligentes aprenden de la experiencia. Su demostración carece así de la necesidad que hace que casi pueda ser impuesta a los necios».

En conclusión, mientras la filosofía negativa postula un sistema clausurado en sí mismo, la filosofía positiva no implica, desde este punto de vista, sistema en absoluto[33]. Schelling, por su parte, no hace radicar la sistematicidad del pensar en su carácter cerrado, ni en su concatenación lógico-necesaria, sino en el carácter «fundamentado» de sus afirmaciones. Por eso sostiene que si lo que se pide a un sistema son afirmaciones (*Behauptungen*), entonces la filosofía negativa no debería ser considerada en absoluto un sistema, pues en ella nada se afirma (*nichts behaupten*). La crítica de Schelling al sistema hegeliano está presente en todo el desarrollo de la filosofía kierkegaardiana y tiene que ver con el carácter tautológico, no progresivo ni verdaderamente afirmativo, de la filosofía hegeliana.

De ahí no se deduce que la filosofía positiva, como afirmara Kant, sea aquella que acepte un contenido allende sí misma. La Revelación es para ella tan sólo un *terminus ad quem*, con el que concuerda o no, pero no su fuente de autoridad ni de contenido. Queda patente, pues, la duplicidad

33. Las dos grandes cuestiones que han viciado el estudio de las relaciones entre Schelling y Kierkegaard son la mala comprensión que se tiene de la idea de «sistema», limitándose a entender por tal una concepción sistemática y cerrada, lógica y metódica, que haría que la filosofía schellinguiana se identificase sin más con el proyecto del Idealismo alemán. Ya Martin Heidegger, en su comentario al ensayo de la libertad schellinguiano, intentó hacer frente a esta objeción. El segundo, más difícil de deconstruir, es la idea extendida de que la filosofía kierkegaardiana es asistemática, ya que atiende al individuo y hace de él su centro, fomentando una filosofía rapsódica y fragmentaria, puramente existencialista. También dicha concepción de la filosofía de Kierkegaard ha sido revisada por numerosos autores en las últimas décadas. Véase M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila, Caracas, 1990, pp. 17-74; T. W. Adorno, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, cit., pp. 67-89; J. Disse, *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Alber, Friburgo/Múnich, 1991, pp. 48-84; M. Bösch, *Søren Kierkegaard: Schicksal-Angst-Freiheit*, Schöningh, Paderborn/Múnich/Viena/Zúrich, 1994, pp. 29-46.

congénita de la filosofía —su polaridad interna que las antinomias kantianas de la razón ya pusieron de manifiesto— en la antítesis entre filosofía negativa y positiva. La filosofía, que se da a sí misma su objeto, será siempre una ciencia jánica: «En la filosofía negativa son recitados los pequeños misterios, en la positiva, los grandes misterios» (20).

La filosofía negativa se encarga de la transición a partir de lo que puede existir (*Existierende-Könnende*), pero no de lo realmente existente. El ser ciego que precede a un Dios necesariamente existente, condición necesaria de un ser necesario, es una condición hipotética a la que no se llega a priori sino *per posterius*. Dios es el ser necesariamente existente, si existe. Schelling está criticando la idea de que una necesidad lógica pueda demostrar nunca la existencia necesaria. Lo existente previo a todo pensamiento, que ya formulara Spinoza, el ser necesario (*das notwendige Seyn*) en el argumento ontológico de san Anselmo, es considerado a partir del concepto de Dios cuando realmente este ser ha de ser previo al concepto para que Dios realmente exista. Este ser no procede de la potencia al acto, no hay en él posibilidad y por eso es en cierto sentido «el ser imprepensable» (*das unvordenkliche Seyn*).

Aquí radica la grandeza de la filosofía schellinguiana: en haber captado que el ser necesario, imprepensable, es la base de una verdadera filosofía positiva porque el concepto de un ser necesario es tan sólo un punto final del pensar, más allá del cual no se puede ir. Pero dicho principio exige transformarse en un inicio, dar lugar a un movimiento no regresivo, ni deductivo, sino progresivo. Con este fin la razón ha de negar este contenido originario del ser necesario potenciándolo, volviéndolo hipotético, para que con respecto a él se configure un ser libre de ser o no ser, un ser que es el ser necesario si libremente se determina a serlo.

De ahí la afirmación, continuamente repetida por Schelling, en la línea de los grandes pensadores griegos, de que «el inicio de toda la filosofía es la admiración» (Aristóteles, *Metafísica*, 982b 11 ss.; Platón, *Teeteto*, 155d). La admiración no nace ante la contingencia de lo que es, ante la terrible precariedad de lo existente siempre en el horizonte de la muerte, sino ante la impotencia del ser frente a la nada. Al contrario, es el ser, en sí y por sí, el ser finito tal como ha sido puesto, el que está afectado de una radical contingencia porque se revela como expresión de la voluntad determinada de un ser que niega en sí el ser necesario para dar lugar a la libertad. De este modo la filosofía concibe a posteriori lo a priori inconcebible. Este ser coincide con lo que la teología de los primeros siglos afirmaba como la aseidad de Dios, entendida esta como la afirmación de que en Él esencia y existencia no difieren, su esencia es su ser, ser es su esencia: *Ipsum Esse*.

2.2. *La teoría de la creación en Schelling*

En este intento de no pensar un ser necesario como contenido único de la razón, sino un ser que deviene potencial a partir de una base necesaria, en tanto que condición para explicar el devenir natural y el surgimiento del hombre y de la historia, Schelling desarrolló, en su filosofía intermedia, su teoría de las potencias. Con ellas daba cuenta de la ontogénesis de Dios en tanto que principio libre para crear.

El Ser necesario, el Existente necesario deviene posible, potencia, *Seyn-Könnende*, *post actum*. El ente puro originario, primer contenido de la razón, es pura quietud, inacción desde su absoluto *poder ser* o —literalmente— «desasimiento» (*Gelassenheit*). Negar este ser necesario, poniéndolo como potencia para ser negada, es el camino para separarse de este ser con el cual no puede iniciarse nada. La negación de ese ser supone, pues, un acabar con la quietud[34]. Se concibe ahora ese ser ciego como algo accidental, no previsto. El proceso que va eliminando lo aparentemente necesario mostrándolo como accidental es la ley que rige el ámbito del devenir.

Esta ley ontológica coincide con la ley de toda Revelación que exige que nada dudoso o ambiguo pueda existir porque todo tiene que revelarse[35]. Ese principio ciego en Dios impulsa a la Revelación y es el fundamento de la dialéctica a la que Platón llamó arte regio: «La dialéctica pertenece propiamente a la libertad y por lo tanto a la filosofía positiva. — Dios deja

34. Schelling, en un sentido diferente que Hegel, habla también de una negación. La razón, por sí misma, parece remontarse a un ser ciego, pura potencia de la que nada puede salir. La esencia no se niega a sí misma, no es negación de negación. La esencia parece ser un *Null,* un punto cero del cual sólo se sale por un querer, por una voluntad que quiere algo otro. Cuando esa voluntad pone ese ser potencial negándolo genera un movimiento del pensar que da lugar a la dialéctica de las potencias que permitirán concebir un ser libre capaz de poner el mundo fuera de sí y, con ello, de establecer las bases para pensar un fundamento que dé cuenta del proceso mitológico.

35. Paradójicamente, Michael Theunissen, en su por lo demás riguroso e interesante trabajo, ha insistido con razón en que frente al axioma de la absoluta revelación, en la que nada oculto puede existir, de la Filosofía de la Revelación de Hegel, Schelling y Kierkegaard intentaron radicalizar dicha postura hablando, en el marco de la ironía romántica, de una teoría del secreto y del incógnito que implica la imposibilidad real de que todo se revele o salga a la luz. En realidad, la cuestión es más profunda porque Schelling mismo es partidario de que todo se determine, de que nada quede indeciso, y eso implica la idea de una revelación total. Su afirmación es tan radical que en el ensayo de la libertad llega a afirmar que en el estadio final, en el que el amor entre opuestos se realiza y se lleva a su unidad perfecta, «el fundamento, la base oscura de toda revelación, se disuelve». Véase M. Theunissen, «Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels»: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964-1965), pp. 134-160.

que se aplique ese principio de la oposición hasta que se agota la última posibilidad, no sólo de una vez por todas, sino en todo momento» (24).

El poder ser trasciende así el mero ente (*bloss Seyende*). Nace, así, la tercera posibilidad que permite mostrarse como «libre de ser necesariamente ente», es decir, el ponerse a sí mismo como espíritu. En general, el espíritu es lo que es libre de expresarse o no expresarse. El poder ser (*Seyn-Könnende*) puesto como esencia era aquello que no puede hacerse diferente de sí mismo, que se mantiene en el *Seyn* y continúa siendo lo *Seyn-Könnende*, del mismo modo que lo *Seyn-Könnende* sigue siendo *Seyn*. En la potencia que denominamos «espíritu» la potencia deviene libre de su propia potencia, puede dar lugar a su contrario, puede negarse a sí misma.

Dios es espíritu (*Geist*), pero no sólo espíritu, ya que el espíritu es tan sólo una persona de la Trinidad (25). Dios no es e*l Seyn* sino *der Herr des Seyns* (no es el ser sino el señor del ser). En este punto nos enfrentamos con una superación personalista de la ontología y no, como se ha intentado posteriormente en Martin Heidegger, con una ontoteología.

Dios sale de sí, no porque lo necesite, sino porque le produce felicidad, porque libremente lo quiere. En el mismo sentido vemos cómo el hombre desea librarse de sí y esto le hace superior. El mundo existe gracias al acto de suspensión del ser divino (*suspendirte Actus des göttlichen Seyns*)[36]. Dicho acto no implica el ciego azar, lo imprevisible sin más, sino que en él se dan cita lo lógico y lo real. Lo real es lo ciego innecesario que la revelación divina abre a la posibilidad, al concepto, a lo lógico:

> Lo que existe necesariamente tiene su lugar directamente en el *Seyn*, al que no antecede ninguna potencia. Pero la posibilidad no está por ello excluida; sólo lo real se excluye en virtud de la realidad, pero la posibilidad se insinúa en todas partes. Esta posibilidad se debe al *unvordenkliche Seyn* [ser imprepensable] pues si este no fuese, entonces tampoco la posibilidad podría ser (26).

En este ser imprepensable han visto la mayoría de los autores, de raíz materialista o psicoanalítica[37], la radical novedad del pensamiento

36. Aquí han visto todos los intérpretes de Schelling y Hegel el acto de creación como una *kenosis*, un abajamiento, una alienación (*Entäusserung*) y un extrañamiento (*Entfremdung*). La diferencia es que este proceso es en Hegel una necesidad esencial del Dios trinitario, mientras que para Schelling es un acto voluntario.

37. Valga de ejemplo la insistencia del conocido filósofo Slavoj Žižek, en que en este *Abgrund*, o *Ungrund*, este principio básico y material, que problematiza a la razón y la desfonda, se encuentra en Schelling el precedente de toda la filosofía del siglo XX, tal como la encontramos de Nietzsche a Lacan. S. Žižek, *The Abyss of Freedom. Ages of the World. F. W. J. Schelling*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1997, pp. 15-28.

schellinguiano, enfatizando así su vertiente antirracionalista y vitalista. Sin duda se habla de una ira excitada en el fondo del ser para que se revele la verdadera voluntad del sujeto.

Nos enfrentamos, pues, con un Dios Señor del Ser, capaz de elegir y determinarse: Señor de la potencia del mundo, independientemente de que lo ponga o no lo ponga. La dinámica de las potencias tiene como objeto que Dios devenga libre de su base, de su ser necesario, por tanto inteligente y libre, espíritu, de modo que así su propia base, que está siendo negada, le muestre los futuribles de las cosas que aspiran a recibir existencia de su acto creador.

Schelling entiende que el devenir de las potencias es fruto de un Dios que deviene entendimiento-voluntad, espíritu, en tanto que es más que espíritu: «El entendimiento y la voluntad son con frecuencia opuestos, y así es, si se considera en abstracto; por el contrario, la voluntad que tiene poder sobre sí misma es entendimiento. Así la potencia original, cuando es llevada de vuelta a sí misma, es entendimiento» (29).

Vemos, por tanto, que la formulación de una idea a *priori* del principio, o del origen, conduce, mediante la teoría de las potencias, a la formulación de un Dios Uno-trinitario como fundamento de una teoría de la creación libre del mundo. La teoría de la *creatio mundi* desemboca de este modo en una teoría del monoteísmo, cuestión central del pensamiento tardío de Schelling. La unicidad de Dios, *die Einzigkeit*, su carácter de único es la raíz de su ser *causa causarum*, unidad viviente de una trinidad de potencias, fundamento de la unidad en la variedad.

La unicidad de Dios es la causa de la unicidad del mundo, en el que operan materia, forma, eficiencia y finalidad, no como causas deslavazadas sino como concausas, coordinadas y teleológicamente dirigidas. De ahí que la única doctrina que se aviene con una concepción positiva del mundo sea el monoteísmo. En este sentido el teísmo no es lo opuesto al panteísmo, dado que tan sólo el verdadero teísmo, el monoteísmo, lo es[38]. El monoteísmo no enseña que Dios sea *der Eine* (el Uno)

38. Schelling es profundamente sensible a las acusaciones de panteísmo que Jacobi y otros lanzaron contra la filosofía de Fichte, lo cual obligó a este a abandonar Jena. Spinoza, judío herético, se considera el padre de la introducción del panteísmo en la filosofía alemana y, con ello, del ateísmo. Será Jacobi quien, con más fuerza, afirme taxativamente que todo panteísmo es ateísmo. Schelling intentará, en su ensayo sobre la libertad, demostrar que toda filosofía exige un panteísmo potencial, negado, que no conduce al ateísmo, sino a la formulación de un verdadero monoteísmo. Véase J. L. Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi: ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Anthropos, Barcelona, 1989; H. Scholz (ed.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Reuther & Reichard, Berlín, 1916.

sino der *All-eine* (la Uni-Totalidad)[39]. No obstante, subsiste una distinción entre esta doctrina de la *Alleinheit*, que afirma la existencia de una personalidad divina y tres potencias, y la doctrina trinitaria que sostiene que cada una de estas potencias es una personalidad, un dios y tres personas. No obstante, cada una de estas potencias podría ser identificada con una personalidad. La primera con el Padre, del cual dice que «da a luz», «genera»; la segunda, la del Hijo en el Padre, que tiene vida por Él y en Él; la tercera, el espíritu, unión del Padre y del Hijo, principio espiritual que resulta de la lucha de ambos principios, elevados a una potencia superior.

El espíritu implica, por tanto, libertad con respecto al propio fondo ontológico, al propio ser ciego, elevado ahora a la luz de la inteligencia y a un querer esclarecido. Ese Dios devenido, ese Dios que puede crear o no crear, ese Dios que dispone libremente de sí —el gran tema de la filosofía anterior a la filosofía media de Schelling que puede considerarse que se desarrolla desde *Filosofía y religión* (1804) hasta el ensayo sobre la libertad (1809)—, creará una Naturaleza ideal, pura, que deviene en su propio ser según su voluntad. Esa Naturaleza en Dios, y con Dios, es la imagen arcaica de una Edad de Oro, de una Naturaleza primigenia, anterior al pecado o a la caída originaria del Hombre.

De la evolución de esa Naturaleza surgirá un principio libre, el Hombre originario, verdadero Adam *Kadmós*: un Dios encarnado, imagen de Dios en una Naturaleza que actúa según su voluntad. Schelling ve aquí una absoluta concordancia con el relato del Génesis, y con la experiencia narrada por las diversas mitologías.

2.3. *Pecado, caída y mitología*

Schelling analiza a continuación el nacimiento de unos *aussergöttliche Seyn und Welt* (un ser y un mundo extradivinos), el surgimiento de la posibilidad y la realidad efectiva del pecado. Sólo el hombre, en aquella posición central, pudo realizar esa acción, poniendo a la voluntad divina en contradicción consigo misma[40]. Schelling es muy consciente, como

39. Este es, sin duda, el gran tema de la poesía de Hölderlin que, en su búsqueda de los dioses griegos del pasado, va desvelando al Dios cristiano, oculto en el pan y el vino y, sobre todo, bajo la forma de la unidad que asegura la identidad en la diferencia. Véase D. Henrich, *Der Grund im Bewusstsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken 1794-1795*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1992, pp. 87-123.

40. Paradójicamente, parecería deducirse de la exposición de Schelling, en términos teológicos, que sólo en el Hombre —pero no el hombre como ahora lo conocemos, sino en su condición adámica— Dios ha devenido libre, o que en el Hombre la voluntad divina

avisó en el texto sobre la libertad del poder de esa libertad humana originaria, y nos lo recuerda con una cita del *Midrash Qohelet*: «Cuídate de no agitar mi mundo, porque si lo agitas, nada (nada nuevo) podrá calmarlo». Aparece aquí, como Kierkegaard lo recogerá posteriormente en su obra *El concepto de la angustia*, el hecho de que el hombre, en tanto que voluntad divina libre de sí misma, posee la capacidad de introducir una realidad ontológica nueva, una alteración cósmica[41].

El hombre anhelaba poseer la gloria divina (*Herrlichkeit Gottes*) pero quedó privado de ella. Quería dominar las potencias como Dios las domina, quería poseer su poder, poder que tan sólo poseía de modo condicionado en tanto permanecía en Dios y unido a Él. El resultado del pecado, de la libre determinación del hombre por el mal, es un mundo alienado de Dios, privado de su *Herrlichkeit*, carente de aquel centro, principio de unidad y unión, que debería ser el hombre originario, caído y relegado ahora a la exterioridad. Lo uno ha perdido su significado, ha caído en la fragmentación y se deshace en lo particular (*Einzelnes*). Este es el mundo que nos relatan las diferentes mitologías, tal como recogen los diversos estudios de mitología comparada de la época, a los que Schelling dedicó toda su vida[42].

El mundo mitológico responde a una conciencia humana caída bajo el poder de las potencias demiúrgicas que la fundan, y que debían haber

deviene libre de sí misma, se vuelve extraña en un sentido nuevo que va más allá del concepto hegeliano de *Entäusserung* o *Entfremdung*, recogido por el pensamiento marxista.

41. Ha sido Martin Heidegger quien, con su fino comentario al ensayo sobre la libertad de Schelling, ha enfatizado la dimensión ontológica de la teoría schellinguiana de la libertad, lo cual implica que las relaciones entre libertad humana y ser creado son de una dimensión universal, por la misma forma en que emerge la libertad humana en la Naturaleza. Sólo sobre este suelo de la metafísica schellinguiana se entiende la reflexión posterior de Heidegger en torno al poder de la técnica como proceso global y universal ligado a la metafísica. Consúltese a este respecto M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, cit., pp. 197-204.

42. Si bien es cierto que en los años correspondientes a su estancia en Berlín Schelling sólo escribió su *Introducción histórico-crítica a la Filosofía de la Mitología* y la *Introducción filosófica a la Mitología*, lo cierto es que desde su juventud, desde el famoso *Das älteste Systemprogramm*, en el que se habla de elaborar una «nueva mitología de la razón», hasta sus ensayos sobre estética, y de un modo particular en *El sistema del idealismo trascendental* (1800), en el que, en la línea de los románticos, afirma que la poesía sólo puede crecer en el suelo de la mitología de un pueblo, queda claro y patente el interés de Schelling por la mitología. Schelling pertenece a los iniciadores y pioneros de un estudio sistemático de las diferentes mitologías como proceso mitológico, una línea en la que se encuentran autores como Görres, Voss o el historiador suizo Möller. Véase K. H. Volkmann-Schluck, *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*, Walter de Gruyter, Berlín, 1969, pp. 45-56; J. E. Wilson, *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1993, pp. 23-34.

permanecido como su base y sustrato. En realidad, el proceso mitológico, que irá evolucionando paulatinamente, consiste en la restitución de esa conciencia caída en una nueva forma de conciencia espiritual, capaz de dominar las potencias desplegadas en el ámbito mitológico. En cierta manera, al igual que ocurriera con los románticos, Schelling concibe la mitología como una peculiar forma de «ironía divina»[43].

Como queda patente a partir de la lección 34, Schelling identifica este proceso mitológico, iniciado con la caída humana, con la cristología. La cristología no se limita a la irrupción, en un *kairós* temporal, de un ser humano que se arroga la condición de Hijo de Dios: la encarnación como irrupción de lo divino en una plenitud de los tiempos.

La cristología schellinguiana concibe a Cristo como una potencia, la del Hijo, que, junto al Padre y al Espíritu, posee el mismo ser como dominio. Será la acción del hombre, su caída, la que dé origen a la teodramática en la que el núcleo central, el momento álgido, no es otro que el acto de obediencia del Hijo al Padre, lo que requiere que el Hijo posea una voluntad libre e independiente de Él:

> *Ohne Voraussicht des Sohnes* (sin la previsión del Hijo) no habría mundo de libertad. Es necesario un mundo *aussergöttlich* para obtener libertad frente a Dios. Cuando por ese *Ur-That* (acto primordial) (pecado) el mundo es puesto fuera de Dios, ¿cómo se mantiene, y cómo conservan las potencias este poder, ya que, a fin de cuentas, son sólo a través de su voluntad, que quiere todo en todas? La voluntad persiste, pero como *Unwille* (enojo), como *Zorn* (ira)[44].

43. En realidad, el tema de la «ironía divina», como el de la «astucia de la razón» hegeliana, responde a una lectura secularizada, más inmanente y compleja, del concepto de providencia divina, elaborado por los Padres de la Iglesia, bajo la impronta innegable del estoicismo. La Providencia se vuelve verdadera ley histórica de una voluntad que opera *per contrarium*, y que oculta su verdadera finalidad hasta el término del proceso, dando lugar a equívocos y utilizando el mal real como mecanismo para alumbrar un bien superador. Kierkegaard inicia, como veremos, su especulación filosófica en torno a la mitología y a la cuestión de la diferencia entre ironía romántica y socrática, por un lado, y humor cristiano, por otro. Véase S. Kierkegaard, *De los papeles de alguien que todavía vive* y *Sobre el concepto de ironía*, Trotta, Madrid, ^{2}2006, pp. 17-23; G. Malantschuck, *Kierkegaard's Thought*, Princeton UP, 1971, pp. 50-61.

44. Véase a este respecto *El concepto de la angustia* en el que la voluntad de Dios se vuelve ira en el airado, fuego en el que despierta ella el fuego, y la misma voluntad que es causa de liberación para el que se une a ella, es causa de condenación para el que se revuelve contra ella. Esta línea del pensamiento luterano llegará hasta el propio Wittgenstein, mostrando una coherencia total. Afirma Wittgenstein en el *Tractatus*: «6.43. Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje. En una palabra, el mundo tiene

El presupuesto de esta teodramática de la libertad es que el Hijo, que al inicio es en Dios y junto a Él, en el marco de una Trinidad fundadora, reciba un ser independiente. Schelling emprende, en este punto, su peculiar exégesis de la enigmática expresión «Hijo del Hombre», que encontramos en el llamado Deuteroisaías, al hablarnos de la enigmática figura del siervo de Yahvé, al que se denomina con la fuerte expresión «Hijo del Hombre» (υιος του ανθρωπου). La interpretación de la figura del «siervo de Yahvé» será determinante para la filosofía schellinguiana de la Revelación. Esta se desarrolla en tres estadios o eones: el eón del Padre, el del Hijo, que incluye dos períodos, y, finalmente, el del Espíritu Santo. En el primer estadio del eón del Hijo este es negado, momento que se corresponde con la figura del siervo de Yahvé. Dicho período se corresponde con el paganismo y la mitología, donde la esencia divina, manipulada por el hombre, actúa como potencia, pero no según su voluntad sino según su esencia: «El Mesías es el ungido como rey, pero el Ungido aún no es rey. El Antiguo Testamento describe no tanto su sufrimiento futuro como presente, él está sufriendo desde el principio de la creación, como una potencia excluida del *Seyn*, en la más profunda humillación».

Oponiéndose a todas las interpretaciones vigentes que veían en el siervo de Yahvé una «prefiguración» del padecimiento de Jesús en la cruz, Schelling habla, como ya lo hicieran los teólogos medievales, de una preexistencia de Cristo en la humanidad caída bajo el pecado. El segundo período se correspondería con la aparición de Cristo en el mundo. Schelling afirma: «Con la libertad de la segunda persona comienza un nuevo período; puede hacer entonces con el *Seyn* lo que quiera según su voluntad divina. Esto es cristianismo. El contenido de esta secuencia es el contenido de la Revelación» (35). En realidad, como aclara posteriormente en su Filosofía de la Revelación, se trata de la revelación *strictu sensu*. Dicha revelación coincidiría, pues, con la figura de Cristo, con sus obras y palabras, en tanto que emergencia de una personalidad en la que Dios ha devenido libre de sí mismo[45].

que convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz» (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1995, p. 179).

45. Para Schelling la gran cuestión de la libertad en el ámbito de la cristología radicaba en la obediencia *usque ad mortem*, *mortem autem crucis* del mismo Cristo. Esta obediencia en el seno de la Trinidad implicaba que la segunda Persona, en unión íntima y esencial con las otras dos, había devenido libre con respecto a ellas. Es el hombre el que, mediante el pecado, producirá la independencia de Cristo con respecto al Padre, al que está esencialmente unido. El teodrama de la Salvación no es el que tiene lugar entre Dios

Para Schelling resulta imposible captar toda la profundidad de la figura de Cristo sin entender, como decían los Padres de la Iglesia, las conexiones del cristianismo con el paganismo. De ahí que vea en esa potencia cósmica que domina la conciencia anterior a su advenimiento como personalidad libre, y dotada de voluntad, como el contenido propio de la Filosofía de la Mitología[46], presupuesto necesario de cualquier Filosofía de la Revelación. En los Misterios griegos se dará el corolario de esa Filosofía de la Mitología y su transición a la Filosofía de la Revelación.

La Filosofía de la Mitología relata la conciencia caída bajo el dominio de las potencias teogónicas que actúan, no según su libertad, sino según su poder. No se trata, por tanto, de representaciones azarosas o arbitrarias, sino que responden a un proceso necesario, como muestra con claridad la prehistoria de los pueblos dominada por el poder del mito, en el cual aún no se ha introducido una conciencia reflexiva ni histórica.

El proceso mitológico sólo puede iniciarse con la posibilidad, con aquel puro *Seyn könnende* (poder ser) que seduce a la conciencia, representada en la mitología siempre por figuras femeninas: Perséfone o la díada platónica. De igual manera nos relata el Génesis el pecado de Adán incitado por la mujer que ha sido seducida por la serpiente[47]. Ya los griegos en su mitología habían relatado la historia de cómo Zeus, en forma de serpiente, seduce a Perséfone cuando aún es doncella y la abandona dejándola preñada. Estas imágenes simbolizan, según Schelling, la verdadera historia interna del proceso mitológico en el que una potencia originaria, sin límites y ambigua, se confronta con un poder femenino, la conciencia, que intenta dominarla y someterla a unos límites.

El esquema de las potencias, que sirvió para entender la constitución interna de Dios como principio libre para crear, en tanto que su ser ciego y sustancial entra en un proceso de potenciación progresiva que le permitirá manipular libremente su fondo abismático, permitirá enten-

y el Hombre, sino el que tiene lugar entre Dios y Dios, o entre Dios y Él mismo en tanto ha devenido Hombre. Véase F. Pérez-Borbujo Álvarez, *op. cit.*, pp. 663-667; H. U. v. Balthasar, *Teodramática*, Encuentro, Madrid, 1990, vol. 4, p. 55.

46. Kierkegaard verá en Sócrates un precedente del cristianismo. De hecho, las relaciones entre cristianismo y paganismo son centrales en la especulación kierkegaardiana. No obstante, él mismo, en la línea de Schelling, se da cuenta de que con el cristianismo irrumpe una libertad nueva que el mundo pagano no conoció. Véase S. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 118-134.

47. Resultan claras en este punto las referencias ulteriores que Kierkegaard hará en *El concepto de la angustia* al papel de la mujer, a su mayor sensibilidad y capacidad de angustiarse, que la ponen en relación directa con la nada, con la pura posibilidad que angustia al hombre impeliéndole a la elección, al ejercicio de la libertad. Véase S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, pp. 83-89.

der del mismo modo cómo la conciencia caída bajo el poder de ese ser sustancial, ciego y omnipotente, se va elevando hacia formas más limitadas y espiritualizadas, hasta conquistar un nuevo grado de libertad.

Seguidamente Schelling procede a la descripción de las diferentes fases de ese proceso mitológico. El inicio, como vimos, no era otro que un ser ilimitado (*schrankenloses Seyn*) que domina la conciencia y la hace temblar; un poder sobrenatural y sobrecreatural, opuesto a toda forma de Naturaleza creada. Dicho poder es el que domina las más remotas religiones astrales de los pueblos nómadas, cuya religión, el sabeísmo, se basa en el culto a Urano como instancia que está más allá del cielo físico. El principio salvaje, que dominaba los cielos en los pueblos nómadas, dará paso a Urania, cuando se producirá el fetichismo animista de los primeros pueblos con asentamientos (babilonios, fenicios, etc.) que adoran las estrellas físicas, en el marco de una idea de destino y sometimiento. En un estadio posterior irrumpe la figura de Dioniso, hijo de Urania y principio superador del dominio de Urano, cuya presencia es constante a lo largo de toda la mitología.

Asistimos, por tanto, al progresivo sometimiento de una potencia originaria báquica, salvaje, que intenta ser dominada y espiritualizada. Esta evolución marcará el paso de un politeísmo sucesivo, de potencias excluyentes, a un politeísmo simultáneo donde se dará la superación definitiva de aquella potencia ciega y salvaje, y que vemos presente, de un modo fragmentario y en medio de una ensoñación no totalmente esclarecida, en las tres grandes mitologías: egipcia, india y griega respectivamente.

En la mitología india el principio báquico originario (Brahma) ha desaparecido, siendo ocultado en el pasado. No posee templos ni culto de ningún tipo. Aun así las figuras de Shiva y Vishnú nos hablan de una conciencia fugitiva y fragmentaria, que no ha alcanzado aún la unidad, ni es capaz de mantenerse. Por eso la mitología india carece de una épica elaborada y desarrollada, y no se da todavía la figura de un dios estable y espiritual, capaz de reintegrar a la conciencia humana su unidad perdida. Será en la mitología griega, la de los dioses de la bella apariencia, donde el tercer principio, la potencia espiritual, se insinúe ya con todo su poder.

La mitología griega, como vemos en Homero y Hesíodo, reescribe y reelabora toda una génesis de la conciencia mitológica desde sus orígenes, como si el proceso mitológico al llegar a su final tomara conciencia de su propio inicio. Así, en la figura de Hades se da el principio que unifica toda la conciencia, y sólo cuando se hunde en el Averno, cuando se vuelve invisible, aparecen los dioses del Olimpo. Este *prius* invisible, si se hiciera visible, acabaría con el mundo de los dioses, y por eso los

dioses mismos le temen. De igual manera ocurriría en la mitología egipcia con la figura del Tifón, al que los propios dioses temen.

2.4. *Dioniso y los Misterios*

Como hemos visto, las figuras femeninas representan a lo largo del proceso mitológico la conciencia en su relación con el principio material o real, en su proceso de superación y espiritualización. De ahí que siempre aparezcan como esposa o madre que acompañan a los dioses masculinos en sus metamorfosis. La doctrina esotérica, la de los Misterios, habla de ese monoteísmo esencial, de ese principio universal, materia del desarrollo de los dioses, del fundamento de la unidad del politeísmo que no es otro que el Dios venidero, el monoteísmo escondido que fundamenta el politeísmo, y sin el cual no hay politeísmo de ninguna forma.

Aparece aquí la doctrina de los Misterios con las figuras de Deméter y Perséfone. Perséfone es raptada por Hades, el dios del pasado, mientras Deméter se niega a reconocerlo. No acepta el rapto de su hija e inicia su largo periplo en el intento de recuperarla, para ser reconciliada y pacificada. Aparece aquí el verdadero *Seyn sollende* (el verdadero deber ser) que no puede entrar en la pluralidad e indica siempre la apertura a un futuro escatológico: los Misterios de Eleusis. Schelling critica la idea neoplatónica que creía que se trataba tan sólo de un curso de agricultura, de ritos ligados al cultivo de la tierra, cuando en realidad Perséfone es *die Potenz des Gottsetzens in dem Bewusstseyn* (la potencia del dios ponente en la conciencia).

Dioniso es el dios que atraviesa todas las mitologías; sin él no habría mitología (41). En Grecia podemos encontrar el motivo dionisíaco desde Penteo hasta Orfeo, desmembrado por las Ménades. Schelling, en perfecta continuidad con la recuperación romántica, presente ya en *Pan y vino* de Hölderlin o en la concepción de la tragedia griega de Nietzsche, ve en Dioniso el precedente de Cristo, la clave para entender la unidad interna de todo el proceso mitológico[48]. Se trata del fondo abis-

48. Esta cuestión ha sido objeto de un pormenorizado estudio por parte de Manfred Frank en su obra *El dios venidero*, en el que rastrea las raíces románticas de la recuperación de Dioniso como el Dios venidero del que hablaban los Misterios, en tanto que portador de un Dios del futuro, principio del monoteísmo en el seno de un politeísmo estético. Estas conexiones han llegado hasta los grandes mitólogos del siglo XX, que han dedicado una atención especial a la figura de Dioniso y su génesis. Véase M. Frank, *El dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Serbal, Barcelona, 1994, pp. 263-284; W. F. Otto, *Dioniso. Mito y culto*, Siruela, Madrid, 1997; K. Kerenyi, *Dionisos. Raíz de la vida indestructible*, Herder, Barcelona, 1998.

mático, del poder originario, siempre dispuesto a irrumpir, que ha de ser atemperado y espiritualizado de una manera progresiva —como vemos en la figuras de Tifón o del Urano originario, potencias desmedidas más allá del cielo o del Hades— para dar paso al verdadero misterio del Dios uno, hecho pan y vino, misterio viviente de la comunión. Cristo es el nuevo Dioniso, proclamado secretamente en los Misterios, el Dios venidero con el cual se vence y somete la potencia despertada por el pecado del hombre, y se inicia una nueva era: la del Nuevo Hombre[49].

Las lecciones sobre *Filosofía de la Revelación* que sucederán a esta breve introducción irán desglosando con todo lujo de detalles la historia de la Revelación que abarca desde la aparición de Cristo, la fundación de la Iglesia y todo su desarrollo histórico, desplegado en los tres tiempos que ya planteara el abad calabrés Joaquín de Fiore: la Iglesia de Pedro, la de Pablo y la de Juan. De este modo, tras la aparición de Cristo, la historia se mueve en el marco de una historia del cristianismo, lo que, como ya vimos en Hegel, nos permite hablar de una teología de la historia y de una historia sagrada o de salvación[50]. Sabemos que, aunque Kierkegaard no estuvo presente en estas lecciones posteriores, tuvo noticia de ellas y las tendría muy presentes en el desarrollo final de su pensamiento[51].

Se interrumpen abruptamente los manuscritos de estas lecciones por la marcha de Kierkegaard de Berlín, aunque Schelling desarrollará posteriormente el proceso de las diferentes mitologías, todo ello precedido de un análisis crítico de las diferentes interpretaciones que se han dado de las realidades mitológicas a lo largo de la historia, y que se conoce como la *Introducción histórico-crítica a las Lecciones de Filosofía de la Mitología*.

En definitiva, Kierkegaard pudo atestiguar, en un trazo apretado y por momentos confuso, un esbozo de toda la filosofía media y tardía de Schelling: aquella que contiene su crítica de Hegel y su propuesta de una nueva concepción de la filosofía, su denominada filosofía positiva;

49. M. Frank, *El dios venidero*..., cit., pp. 307-350.

50. P. L. Österreich, *Das gelehrte Absolute. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997, pp. 113-117.

51. Buena cuenta de ello da el hecho de que posee la edición de las mismas realizada dos años después, y además, contiene la edición llevada a cabo por Rosenkranz. Rosenkranz, un personaje singular, judío de origen, que desarrolló la idea de Estado de Hegel de una peculiar manera, merecería un estudio detallado por la enorme impronta que tuvo en Kierkegaard. Sabido es que su libro, donde desarrolla toda una psicología espiritual de clara raigambre hegeliana, tuvo un peso importante en la redacción de *El concepto de la angustia* de Kierkegaard. Sin embargo, es imposible entender el pensamiento de Rosenkranz sin atender a la influencia que las lecciones de Schelling ejercieron sobre él. Véase K. Rosenkranz, *Psychologie, oder, die Wissenschaft vom Subjektiven Geist*, Königsberg, 1863; Íd. (ed.), *Schelling: Vorlesungen, gehalten im Sommer 1842*, Scientia, Aalen, 1969.

la única capaz de aportar los principios requeridos para desarrollar una verdadera filosofía de la mitología y la revelación, temas todos ellos omnipresentes, si bien desde diferentes ópticas, en el ulterior desarrollo del pensamiento kierkegaardiano.

3. La producción kierkegaardiana posterior a las lecciones

Para tratar de comprender a fondo el influjo real de las lecciones de Schelling en la obra posterior de Kierkegaard, resulta útil, cuanto menos, elaborar una sucinta panorámica de los textos pseudónimos que publicó en los años inmediatamente posteriores a tal acontecimiento. Evidentemente, en la configuración intelectual de dichos textos confluyen una gran variedad de fuentes y autores, no sólo filosóficos y teológicos, sino también literarios.

Como es conocido entre los especialistas de Kierkegaard, la obra del escritor danés puede separarse en dos grandes bloques, a saber, la obra de comunicación directa que se refiere, fundamentalmente, a los *Diarios* (*Papirer*) y a los *Discursos* (*Taler*), y la obra de comunicación indirecta que es la que publicó bajo una tupida red de pseudónimos que, en ocasiones, figuran como autor y en otras como editor. No pretendemos, en esta introducción, entrar en la polémica sobre el sentido y la razón de ser de tal pseudonomía, ni mucho menos, presentar las distintas hipótesis de trabajo que barajan los mejores especialistas de Kierkegaard, pues ello está fuera de los objetivos de esta introducción. Pretendemos que el lector, una vez presentado el contenido de las lecciones de Schelling en Berlín, tenga en cuenta las obras pseudónimas que el filósofo danés publicó en los años inmediatamente posteriores, para indagar, después, la huella de Schelling.

3.1. Temor y temblor *(1843)*

El año inmediatamente posterior a las lecciones de Schelling en Berlín, fue muy prolijo para Kierkegaard. En pocos meses publicó tres obras pseudónimas de enorme influjo en el conjunto de su producción intelectual. El 20 de febrero de 1843 vio la luz *O lo uno o lo otro* (*Enten-eller*), firmada con el pseudónimo *Victor Eremita*. El 16 de octubre del mismo año, Kierkegaard publica *La repetición* (*Gjentagelsen*) firmada con el pseudónimo *Constantino Constantius*, y *Temor y temblor*, bajo el pseudónimo *Johannes de Silentio*. Además de estas tres obras polinómicas, el pensador danés publicó también durante ese año *Tres discursos edifican-*

tes y, el día 6 de diciembre, *Cuatro discursos edificantes* firmados con su propio nombre.

El año 1843 no sólo fue trascendental por su producción literaria y filosófica, sino por las circunstancias personales que rodearon la vida del escritor danés. Es preciso prestar atención a dos hechos: el fin del noviazgo con Regina Olsen y el viaje a Berlín durante los meses de febrero a mayo. Ambas circunstancias influyeron de algún modo en la trayectoria intelectual de Kierkegaard. Aunque resulta difícil delimitar el peso real de esta influencia, Jean Wahl considera que *Temor y temblor* es consecuencia de las circunstancias personales que preocuparon a Kierkegaard durante 1843.

En 1842, el joven escritor de Copenhague había roto definitivamente su compromiso con Regina, pero todavía se sentía emocionalmente muy vinculado a ella. *Temor y temblor* fue escrita en Berlín. Durante su estancia en la capital alemana, mientras Schelling impartía sus lecciones, Kierkegaard forjaba lo que para él sería su obra inmortal y que presentaría bajo el pseudónimo *Johannes de Silentio*.

El objeto fundamental de este texto es la fe, más concretamente el vínculo entre la ética y la fe. Toda la obra está centrada en la vida de Abrahán. Kierkegaard explora la relación entre Dios y el ser humano, a partir del episodio del sacrificio de Isaac como centro de gravedad de su reflexión. El ejemplo abrahámico sirve a Kierkegaard para esbozar una *imago Dei* donde Dios es una realidad oscura e impenetrable, un ser que trasciende la racionalidad humana y no puede atisbarse desde el discurso puramente lógico. La fe, pues, empieza propiamente ahí donde termina el ejercicio de la razón[52]. Postula la existencia del Ser necesario, pero simultáneamante admite la imposibilidad de demostrar su existencia *via rationale*.

En su análisis filosófico del acto de fe, Kierkegaard subraya en este breve pero intenso libro, que la fe es aquel movimiento por el cual el ser humano se sitúa frente a Dios y escucha su Palabra. Es asentimiento a esta Palabra, pasión por el Infinito. Es aquel movimiento en virtud del cual el ser humano es capaz de poner entre paréntesis los principios éticos fundamentales que emergen de la consciencia moral, con el fin de obedecer hasta el límite de la paradoja la Voz que rige desde la consciencia eterna.

A lo largo del texto, describe el caballero de la fe como el arquetipo ideal de creyente y lo erige a imagen y semejanza de Abrahán. El ca-

52. Este es el punto donde la herencia del famoso «salto de la fe» planteado por Jacobi en su disputa con Schelling parece indicar una influencia más directa de aquel sobre este.

ballero de la fe comprime todo el contenido de su vida en su solo movimiento, concentra toda la riqueza de su existencia en un solo acto sin renuncia alguna. La fe es el motor de su existencia y, tal como la concibe Kierkegaard, implica obediencia. No se trata de un impulso estético. Presupone el olvido de sí mismo, de las propias apetencias y de los propios deseos. La fe es apertura y entrega radical a la Voz que impera desde la consciencia.

Tal y como la concibe *Johannes de Silentio*, la fe es aquel movimiento en virtud del cual el ser humano se sitúa frente a Dios. Implica la aceptación incondicional del desiderátum de Dios. No existe, a su juicio, posibilidad alguna de mediación racional, ni de comprensión lógica del acto de fe, porque tal movimiento se realiza en virtud del absurdo (*quia absurdum*).

El movimiento de la fe viene precedido por el movimiento de la resignación infinita que es estrictamente filosófico. Conlleva una suspensión teleológica de la ética. Abrahán, paradigma del caballero de la fe, trasciende la esfera racional y el marco de la moralidad general, para obedecer la Voz de Dios. Al actuar de este modo, queda aislado del mundo, incapaz de dar razón de sus actos, de argumentar su acción. La fe es, pues, aquella paradoja en virtud de la cual el individuo se sitúa allende de lo general, aquella categoría por medio de la cual el individuo concreto se relaciona con el Absoluto (*den Enkelte forhold til det Absolut*) y pone entre paréntesis su relación con lo general.

3.2. La repetición *(1843)*

El día 7 de octubre de 1843 Kierkegaard publicó simultáneamente dos obras, *Temor y temblor*, firmada con el pseudónimo *Johannes de Silentio* y *La repetición*, bajo el pseudónimo *Constantino Constantius*. Seis días más tarde, el 13 de octubre, Kierkegaard publica, con su propio nombre, *Tres discursos edificantes*.

Dentro de este conjunto de obras, *La repetición* es particularmente significativa porque, a través de ella, el pensador danés introduce una nueva categoría de su pensar, un concepto sustancial de su filosofía: la idea de la repetición (*den idee om Gjentagelsen*). Esta noción no es irrelevante en el conjunto de su obra, pues él mismo considera que es la tabla de salvación de la filosofía moderna, al pretender ser la alternativa a la mediación (*Aufhebung*) de Hegel.

El autor expone la categoría existencial de la repetición por medio de un esteta, de un sensualista de la vida. El texto está repleto de referencias autobiográficas. Los viajes de *Constantino Constantius* a Berlín

rememoran inmediatamente el viaje que el mismo Kierkegaard hizo a dicha ciudad.

Constantino no es un esteta como los otros pseudónimos. Es un postesteta, un romántico de la vida que siente añoranza por otra vida, por otra existencia. Observa la insustancialidad del esteticismo y trata de salir de la nada pero no puede porque le falta la categoría de la repetición.

La repetición es un ensayo de psicología experimental. El esteta describe experiencias personales, estados de ánimo y en base a estos plantea la categoría de la repetición. No elabora una definición explícita de la misma, ni desarrolla conceptualmente la cuestión, como realiza con el concepto de angustia y de desesperación. La repetición es, como dice él mismo, una categoría existencial. Más que un concepto es un estado del yo, una experiencia.

Por medio del recuerdo, el espíritu realiza un viaje al pasado, a lo sucedido en otros tiempos. En la repetición, el espíritu también lleva a cabo un viaje, pero no hacia el pasado, hacia lo acaecido, sino hacia el futuro. Por ello dice *Constantino* que repetición y recuerdo constituyen el mismo movimiento, pero en sentido contrario. La repetición hace al hombre feliz, mientras que el recuerdo le hace desgraciado, porque lo vincula a un pasado que ya no será, que ya no existe, que nunca más será. El recuerdo le sume en la nostalgia y la melancolía. La repetición, en cambio, llena su espíritu de vitalidad y vigorosidad.

Tal y como la describe el pseudónimo, la repetición es la categoría del instante, del *hic et nunc*. La esperanza, como el recuerdo, causa insatisfacción, porque, a través de ella, se proyecta la felicidad hacia el futuro. El recuerdo proyecta la felicidad hacia el pasado y el espíritu se regocija en rememorar el pasado. La repetición, en cambio, es aquella categoría por medio de la cual el individuo descubre su presente y lo llena de sentido. Es la categoría del presente, confiere dignidad y sentido a la vida de aquí y de ahora.

Para el esteta romántico, la idea de repetición es todavía algo extraño a su espíritu, algo nuevo que no sabe emplear. Se percata del vacío de la realidad, de lo contingente de su existencia y del mundo, trata de escapar de la angustia, de esta congoja existencial, pero desconoce la idea de la repetición.

La repetición es una categoría individual, que se relaciona con la existencia de cada cual, es trascendente, en la medida en que vincula lo eterno con lo contingente, y además es el instrumento de la libertad personal, pues por medio de ella el individuo logra alejarse de la necesidad de la naturaleza y de la totalidad para afirmarse como individuo singular.

En definitiva, la noción de libertad en *Constantino* se relaciona con los conceptos de individuo y de trascendencia. La libertad se define en virtud de una doble oposición: a la necesidad de la naturaleza y a la comunidad humana. Por medio de ella, el individuo se realiza como individuo y en este proceso de realización individual no hay enajenación alguna, ni pérdida de singularidad, sino más bien todo lo contrario. La libertad fluye de Dios, el Absoluto y el individuo participa de ella por medio del absurdo y de la paradoja. De este modo, el singular concreto se libera del mundo y de la comunidad y, en virtud del absoluto, alcanza la categoría de individuo (*Enkelte*).

3.3. El concepto de la angustia *(1844)*

El 17 de junio de 1844 se publicaba en Copenhague bajo el pseudónimo de *Vigilius Haufniensis* una obra crucial en el conjunto de la producción kierkegaardiana, *El concepto de la angustia*. Muy probablemente es el texto de Kierkegaard más influido por las lecciones de Schelling.

El año 1844 también fue muy fecundo para Kierkegaard. El 5 de marzo publicaba *Dos discursos edificantes*, el 8 de junio salían a la luz otros *Tres discursos edificantes*. El mismo día se publicaban las *Migajas filosóficas* bajo el pseudónimo, *Johannes Climacus*. El mismo 17 de junio, además de publicar *El concepto de la angustia*, aparecía su *Prólogo*, firmado bajo el pseudónimo *Nicolaus Notabene*. Y, finalmente, al cabo de dos meses, concretamente el 31 de agosto, aparecían *Cuatro discursos edificantes* firmados con su propio nombre.

En *El concepto de la angustia* se debaten cuestiones de carácter teológico como el concepto del primer pecado, el de inocencia, el de la caída y lo demoníaco. El subtítulo de la obra: *Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema del pecado original*, ya indica el nervio central de la misma, a saber, el pecado original. *Vigilius* se acerca al problema del pecado por medio de un análisis antropológico y psicológico. Compone una obra didáctica, donde las investigaciones son clasificadas de algebraicas, pero simultáneamente el escrito es considerado por el mismo autor como no científico en el sentido más elevado. *Vigilius* rehúye el método filosófico de Hegel, la dialéctica, que se basa en la negación y el movimiento y, a diferencia de él, fundamenta su especulación en lo singular, en la determinación.

En términos globales, el tratado estudia el tema del pecado y su relación esencial con la existencia del individuo. El pecado es un elemento dialéctico puesto como principio de una ruptura cualitativa. El elemento psicológico, el estado del alma es la angustia, entendida básicamente

como relación entre el individuo y el pecado. Esta relación se vive como tensión: el ser humano se halla enfrentado a la no verdad y se ve proyectado por Dios hacia la verdad. El pecado no es analizado en sí y por sí, sino en relación con la existencia.

Al inicio de la obra, *Vigilius* se pregunta cómo ha entrado el pecado en el mundo. Según él, el pecado es un concepto paradójico que está constituido por dos elementos: un elemento de orden biológico, y un elemento de orden anímico. El pecado original está presente en el ser humano de dos modos, por vía material y por vía espiritual.

El fin último del ser humano consiste en hallar la síntesis entre los dos principios constitutivos de su ser: la materia y el alma. Esta síntesis sólo es posible mediante un tercer principio que unifique los dos componentes del ser humano. Este tercer término es el espíritu (*Aand*). El espíritu, en sí mismo, está constituido, a su vez, por una doble polaridad, por una antítesis: la temporalidad y la eternidad.

En el espíritu se entrecruzan la eternidad y la temporalidad. Por medio de este tercer elemento, el compuesto humano participa del instante o cruce del tiempo con la eternidad. El instante es aquel fragmento de tiempo en el que el individuo finito participa de lo eterno. En el instante entra en relación el individuo con el espíritu. Por medio del espíritu, el ser humano supera la dialéctica del cuerpo y del alma, pero se ve enfrentado con un nuevo antagonismo, la antítesis entre tiempo y eternidad. Como el mismo autor dice, el instante es un átomo de eternidad, es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo. El espíritu hace partícipe al ser humano de lo ilimitado. Esta experiencia casi divina, fugaz y momentánea adviene fuera de los límites de la racionalidad. En esto se distingue claramente de la síntesis hegeliana, que es racional y necesaria.

Para *Vigilius*, el individuo no se identifica con el espíritu, sino que participa de él y por medio de él participa de la libertad y de la eternidad. Pero el individuo, en sí mismo, no se identifica con el espíritu, ni es un momento particular del espíritu, ni una figura del mismo. Por medio del espíritu se eleva por encima de la materialidad y da el salto a la libertad.

En el estado de inocencia, el espíritu está dormido, soñando. No tiene vitalidad. El ser humano está frente a la nada y la nada engendra la angustia. En el hombre natural, el espíritu está al acecho, pero todavía no está presente. La nada inunda al ser humano que desconoce la categoría del espíritu. El espíritu sueña, divaga y se imagina a sí mismo, pero todavía no existe en el individuo. La falta de espíritu sitúa al ser humano frente a la nada, frente al vacío. Pero el hombre natural, aunque no

participe del espíritu, no es un animal. El espíritu está en él en potencia. El animal no experimenta la angustia frente a la nada, porque está fuera de toda determinación posible del espíritu.

Tal y como lo describe *Vigilius*, la naturaleza del espíritu es ambigua y extraña. El entendimiento no puede alcanzarla, pues trasciende el plano racional. El espíritu pone la eternidad en el sujeto y esto le convierte en un poder hostil, pues perturba continuamente la relación entre el alma y el cuerpo al proyectar la existencia ideal. Engendra angustia y el sujeto desea huir de la angustia, porque hiere profundamente su ser. Sin embargo, también la ama y la desea, porque a través de ella vislumbra otra realidad que le aleja de la nada.

Según el autor de *El concepto de la angustia*, la angustia es una determinación del espíritu que ensueña. El hombre inocente no alcanza la síntesis hasta el momento en que el espíritu se hace real. Antes de este momento, no es animal, pero tampoco es propiamente hombre. Sólo cuando el espíritu adquiere forma y figura real, el hombre inocente empieza a ser plenamente hombre. Es el tránsito de la posibilidad (*Mulighеden*) del espíritu a la realidad, a la efectividad (*Virksomheden*). Esta transición genera angustia y la angustia revela al hombre que pertenece a un estadio superior que el del animal. Como dice *Vigilius*, la angustia es una expresión de la perfección de la naturaleza humana.

La libertad absoluta del espíritu debe incardinarse en el seno de una determinada posibilidad, debe sustentarse en la temporalidad. Este paso de la eternidad a la determinación espacio-temporal constituye el salto de la libertad, el momento de la elección. La categoría filosófica del salto evoca aquel instante en el que la libertad deja el plano ideal y se convierte en algo real y, por lo tanto, adquiere una determinación temporal y espacial. Lo posible que aparecía hasta aquel momento como el futuro virgen, como lo susceptible de ser elegido, como lo incógnito, aparece, ahora, como presente y, por lo tanto, como lo realizable.

En la carencia de espíritu no hay libertad alguna ni eternidad. Todo está determinado y no existe, siquiera, una sola posibilidad. El futuro, sin espíritu, no existe, porque el futuro implica posibilidad de elegir, de realizarse como individuo. Sin espíritu, el futuro es el destino prefijado, es la muerte de toda posibilidad. Por ello, *Vigilius* afirma que la falta de espíritu es la desdicha más terrible que puede acaecer al ser humano. Esta carencia engendra la desesperación y como el ser humano no puede vivir instalado en ella, crea sustitutos, figuras sucedáneas. Entonces la verdad se convierte en charlatanería, la libertad, en libertinaje sensual y la eternidad, en prolongación de la vida. Frente a la carencia de espíri-

tu, el individuo elabora mecanismos de evasión y de defensa, pero aun así, siente la necesidad de espíritu. En la falta de espíritu, la angustia es prácticamente inexistente, porque el individuo no percibe el vértigo de la nada, ni la invitación a la libertad.

El espíritu siempre irrumpe, aunque el instante de irrupción no está determinado. Cuando el ser humano empieza a vislumbrar la realidad espiritual experimenta dolor porque se ve urgido a elegir, a ser libre, a enfrentarse a la verdad. En el paganismo, el espíritu está al acecho, está estancado, a la espera. En el cristianismo, el espíritu absoluto cobra toda su significación y por medio de él, el ser humano participa del reino de la eternidad y de la libertad sin límites. El pagano eleva las cosas a la categoría de ídolos por desconocer la eternidad y la trascendencia. En el paganismo, la experiencia religiosa es inmanente y mundana por carecer de la categoría de espíritu. La carencia de espíritu es la raíz del paganismo.

La angustia está presente pero escondida, oculta tras una aparente satisfacción mundana. En el paganismo el ser humano experimenta la nostalgia del espíritu, fuente de libertad y de eternidad. La vida humana en el paganismo resulta insoportable, pues todo está determinado. El destino marca la pauta de los acontecimientos y el ser humano nace, vive y muere en la esfera de lo mundano, sin proyección alguna hacia la eternidad.

Según *Vigilius*, el paganismo representa el estadio infantil en el desarrollo espiritual de la humanidad. El ser humano vive como un niño en el universo, en la inocencia de la carne. Se enamora de las cosas y las venera como si fueran dioses. No conoce la categoría del espíritu, ni de la responsabilidad del ser libre. Todo está determinado. En el paganismo no existe diferencia alguna entre el presente, el pasado y el futuro. La realidad es pétrea. El individuo no puede transformar esa realidad, ni siquiera puede decidir sus actos. El destino dibuja el horizonte de todas las vidas y es imposible escapar a su autoridad.

En el paganismo no existe la culpa, ni la responsabilidad individual. Lo que sucede tenía que suceder. El pagano desconoce el tremendo peso de la responsabilidad, de la libertad, de la decisión de sus actos. No existe, pues, el pecado. El pecado se relaciona directamente con el espíritu y con la libertad, pues si el ser humano no es libre de obrar, no puede pecar. Por mor del espíritu, el ser humano trasciende la animalidad y la ley inexorable del mundo y descubre su singularidad, su libertad y su culpa.

El discurso de *Vigilius* que, como se verá, se nutre de la filosofía schellinguiana del espíritu y de la libertad, parte del espíritu como fundamen-

to último del ser del individuo. El espíritu es la raíz de la eternidad en el individuo. La eternidad revela al ser humano la libertad absoluta que adquiere una determinación temporal y espacial en él, convirtiéndola en libertad individual. La libertad sitúa al individuo frente al vértigo de las posibilidades y se le urge a elegir. Así, la libertad es fundamento de la angustia y la angustia se relaciona con la responsabilidad. Al final, aparece el pecado y la culpa, pues ambos son consecuencia de la libertad, esto es, del espíritu.

4. La huella de Schelling en el pensamiento kierkegaardiano

Volvamos a la recepción de las lecciones de Schelling. Como se ha dicho, Kierkegaard quedó entusiasmado con la segunda lección de Schelling, pues creyó encontrar en él un revulsivo frente al pensamiento sistemático de Hegel. Movido por sus propias inquietudes y su progresivo antihegelianismo, quiso hallar en Schelling una filosofía nueva, centrada en el estudio de las condiciones propias del individuo. En otras palabras, una filosofía existencial, fundamentada en la inextricable particularidad de un sujeto abocado a la autocomprensión desde la soledad, con el horizonte de la trascendencia como horizonte de sentido.

Como tendremos ocasión de poner de manifiesto, al hilo de la asimilación del pensamiento schellinguiano, Dios es, para Kierkegaard, soporte y abismo, absoluta realidad que ofrece el don de una libertad obtenida desde la mítica caída, con el sufrimiento por el pecado original como cuño de autenticidad.

Como se ha dicho, Kierkegaard desarrolla estas cuestiones de teología dogmática en *El concepto de la angustia*, irónico desafío al pensamiento sistemático (en la medida en que pretende concebir aquella afección que precisamente rehúye toda concepción racional) que incorpora para ello algunas ideas que pudo hallar en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, de Schelling. La redacción y publicación de esta obra, en 1844, tendrá lugar, no obstante, una vez producido el desencanto con respecto a la figura del filósofo, lo cual convierte en tanto más compleja cualquier conclusión acerca de la ascendencia de Schelling.

La presencia de la filosofía schellinguiana es, como todo en el pensamiento de Kierkegaard, dialéctica, no siempre fácil de discernir u objetivar en su inevitable ambigüedad. Revisaremos en lo sucesivo algunos de los aspectos de las lecciones que pudieron interesar a este autor fundamentalmente esquivo, autor que ya en fecha temprana se entendió a

sí mismo como un *Janus bifrons*[53] y no dudó en comparar su producción con el cauce subterráneo, imprevisible, del Guadiana[54].

Será sólo en un segundo momento, una vez estudiado el contacto directo que Kierkegaard mantuvo con Schelling, cuando analicemos algunas de las referencias explícitas (en ocasiones críticas) en su obra. Del mismo modo, habremos de contemplar también lo sintomático de sus elusiones, evaluando el silencio filosófico acerca de la impronta del alemán. Como han destacado distintos autores, el propio Kierkegaard quedó más marcado por el idealismo de Hegel y de Schelling de lo que él mismo consideró, e incluso algún estudioso de este último lo ha llegado a considerar «sin duda su único gran (y no obstante rebelde) discípulo»[55].

El tema del mal, que Kierkegaard enfoca prioritariamente desde la perspectiva del pecado, una perspectiva impregnada de luteranismo, permitirá en un tercer apartado sopesar la trasposición existencial de algunas de las ideas planteadas por Schelling desde una posición —como veremos— en exceso filosófica para él.

4.1. *Posible recepción de las lecciones*

Junto a la falta de sistematismo del pensamiento de Søren Kierkegaard, reticente por lo general a entrar en debates filosóficos, la escasez de testimonios complica el discernimiento genealógico de aquella empatía originalmente sentida hacia Schelling así como la comprensión de las razones de su repentino revés.

Las cartas que Kierkegaard dirigió a sus amigos y familiares daneses son, por ello, de máxima relevancia. Máxima relevancia, no exenta sin embargo de problematismo. Pues como sucede con la mayoría de materiales autógrafos no publicados por Kierkegaard, las expresiones son tan categóricas como genéricas, y no siempre matizadas. Son frecuentes los exabruptos y las exageraciones, apuntes viscerales que deben ser comprendidos en un contexto de consumo íntimo (y por tanto su tono, a pesar de lo sintomático, rebajado).

Tras la asistencia a una de sus primeras clases escribe Kierkegaard:

53. *Journalen FF*: 94, 1837.

54. De hecho, Kierkegaard se confunde en su alusión a este extraño fenómeno natural, que erróneamente atribuye al Guadalquivir ya en una entrada temprana de sus diarios, en 1839 (cf. *Journalen EE*: 128), que repetirá más adelante en 1849 (cf. *Journalen NB11*: 123, 204; *Journalen NB12*: 52). Entre ambos momentos, encontramos esa misma comparación aplicada a la narración de la vida de Sócrates, en *El concepto de ironía*, de 1841 (BI: 244).

55. E. Brito, *Philosophie et théologie dans l'œuvre de Schelling*, Cerf, París, 2000, p. 204.

> Estoy muy contento de haber escuchado la segunda lección de Schelling, indescriptiblemente contento. Tanto tiempo lo esperábamos yo y mis pensamientos en mí. Cuando él, hablando de la relación entre filosofía y realidad, nombró la palabra *realidad*, el fruto de mi pensamiento se estremeció de alegría como el seno de Isabel (Lc 1, 44). He puesto toda mi esperanza en Schelling...[56].

A pesar de esta primera, inmejorable reacción a la propuesta schellinguiana, al cabo de muy poco tiempo advendrá la frustración. Kierkegaard considerará que Schelling, igual que otros filósofos germanos, cae en el error de la abstracción.

En una carta a su amigo Emil Bøsen escrita el 14 de diciembre de 1841 (menos de un mes después de aquella otra anotación), ridiculiza su distinción entre filosofía positiva y negativa. La decepción se consuma dos meses más tarde: en una carta que data del 27 de febrero de 1842, Kierkegaard acaba por lamentarse de los sinsentidos de Schelling y confiesa su deseo de retornar a Copenhague.

Antes de rastrear la presencia subterránea de las huellas del pensamiento de Schelling en la producción kierkegaardiana es importante abordar con prudencia un análisis de esos fragmentos, anotaciones de la lección que tanto sedujo a Kierkegaard, así como de las inmediatamente subsiguientes. Si bien parece complicado alcanzar a comprender las razones del éxtasis experimentado por el danés ante la pronunciación del término *realidad* por Schelling, se trataría más bien de reparar en lo sintomático de tal anhelo.

Como ha mostrado en diversos textos Niels Thulstrup, algunos de los maestros de Kierkegaard lo habían introducido en un hegelianismo que hacía de la razón un órgano cuasimístico, asegurando con objetividad la trascendencia impersonal del pensador. La palabra *realidad* se carga de sentido en boca de Schelling porque Kierkegaard espera que su distinción entre *quid sit* («lo que es») y *quod sit* («que es») le lleve a establecer la prioridad existencial de la cosa que *siendo* trasciende cualquier denominación apriorística, esencial, de su ser.

Se puede tener un concepto sin conocimiento pero no un conocimiento sin concepto, prosigue Schelling, en la línea de la tradición kantiana. Al señalar esta duplicidad, no obstante, Schelling deja de lado una tercera posibilidad, que con el tiempo (en breve, de hecho, ya con la redacción de *Temor y temblor* en 1843 y de *El concepto de la angustia* en 1844) más interesará a Kierkegaard: ¿no puede ser aquello *que es* algo

56. *Papirer*, III A 179.

que trasciende todo *lo que es*? Y, ¿qué concepto cabe fraguarse de una realidad no esencial, que desafía la objetivación racional del lenguaje filosófico? Puede no ser posible un conocimiento sin concepto, pero ¿no hay acaso un ser *más real* que la realidad que es dicha conceptualmente, mediada por la razón común? La respuesta a esta cuestión la proporcionará Kierkegaard mediante un pseudónimo, haciendo uso del más sonoro y retórico de los silencios, como ha visto Joachim Garff en un interesante artículo[57].

En efecto, el autor ficticio de *Temor y temblor*, *Johannes de Silentio*, postula la incapacidad para explicar aquello que trasciende *lo que es el caso*, aquello incomprensible por la generalidad. La comprensión kierkegaardiana, paradójica donde las hubiere, se centra en lo que desde la experiencia interna, absolutamente particular y espiritual de la vida, trasciende toda comprensión. Es de forma inmediata, espontáneamente, como brota una comprensión *otra*; una comprensión de índole religiosa, ya sin el poso de la impersonalidad que el danés considera reinante, y que de hecho acostumbra a diagnosticar en la mayoría de sus escritos, sean pseudónimos o no.

En sus primeras lecciones berlinesas deriva Schelling el habitual, y más común sentido de la razón por cauces menos transitados o previsibles: la «infinita potencia del conocimiento», que representa la razón, no impide que en el tratamiento de sus objetos, durante el pensamiento propiamente dicho, descubra «su naturaleza movediza» (3). Infinita como es en sus posibilidades, precisamente por ello «la filosofía es acción —dice Schelling, para regocijo más que probable de Kierkegaard—, es actividad» (*ibid.*).

La filosofía, el ejercicio racional del pensamiento se mueve desde la infinitud de posibilidades que engloba; infinitud que en Schelling incorpora no sólo el Ser en su más sublime acepción sino también su opuesto menos amable, desde el cual brota a su vez la posible realización. El «poder ser» (*Seynkönnen*) es lo que hace del Ser una completa, infinita realidad. La potencia es total, ilimitada, para la razón que se aboca a la comprensión de *lo que es* desde la realidad *que es*; una realidad no siempre comprendida *de facto* pero sí potencialmente.

Kierkegaard hubo de interesarse sobremanera por esta perspectiva antiaristotélica, que infringe asimismo la dialéctica de Hegel y sume al pensador, de la mano de la posible infinitud de la razón, en la posibilidad absolutamente a-filosófica de la perplejidad: asombro que da pie,

57. J. Garff, «Johannes de Silentio: Rhetorician of Silence», en *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Walter de Gruyter, Berlín, 1996, pp. 186-210.

que anticipa y posibilita el decurso con sentido del pensamiento acerca de lo real. La salida de la caverna tiene lugar desde una oscuridad fundamentadora, que no deja de quedar atrás (ni que sea como posibilidad) para la realización personal del individuo.

Kierkegaard tomó buena nota de una «ambigüedad» (*ibid.*) sumamente significativa en este sentido: la potencia es el *poder ser*, por lo cual su actualización como ser de algún modo la anula. Lo que *es* deja de «poder ser». Pierde en el acto de ser la posibilidad de ser, es un no-ser en el acto de ser. ¿Existe mayor extrañeza? Es la razón misma la cual, en su ejercicio autorreflexivo, en el ejercicio de su infinitud da cuenta de la efectiva imposibilidad de lo real-racional. Lo que es pensado, *lo que es*, ya ha dejado de poder ser; es menos Ser en la medida en que no incorpora la posibilidad de (no) ser.

Estos paralogismos hubieron de interesar especialmente a Kierkegaard, tanto por el cuestionamiento de la razón que de ellos derivará, como por la apología de la posibilidad que planteará en diversos textos, entre los cuales se encuentra *El concepto de la angustia*.

Para Kierkegaard la posibilidad es superior al acto, ese es el verdadero sentido de la potencia de Dios: omnipotente para determinar lo que es y ofrecer al mismo tiempo lo que no es, lo que *no ha de ser* como igualmente posible. Veremos más adelante que la posibilidad esencial del hombre, la libertad, se pone en juego, tanto en Schelling como —muy especialmente— en Kierkegaard, según la dialéctica moral que interrelaciona la realidad imposible del mal con la cura, la experiencia de la gracia que se obtiene por la asunción del mismo a través del pecado.

La actualización de ese no-ser originario, que Dios no ha querido pero ha hecho posible, es justamente lo que permite que se pueda hablar de libre albedrío, de plenitud del ser a partir de la actualización del fundamento oscuro que se encuentra según Schelling en el origen de la creación: «El bien tiene que elevarse desde las tinieblas a la actualidad»[58], correspondiendo el paso de la potencia al acto a la realización espiritual del individuo; una realización que trasciende la dualidad bien-mal a favor de un solo principio, que para Kierkegaard atesorará el sujeto de forma intransferible, casi impronunciable a pesar de su absoluta realidad… o precisamente por ello.

Volviendo en todo caso a las lecciones berlinesas, especialmente a esas primeras sesiones (las que más captaron la atención del danés), pa-

58. F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. y trad. de H. Cortés y A. Leyte, introd. de A. Leyte y V. Rühle, Anthropos, Rubí (Barcelona), 2000, p. 275.

rece obvio que la absoluta realidad de Dios se debe a la posible actualización, más allá incluso de la mediación conceptual. La posibilidad es la que habilita el salto por encima de la realidad de un conocimiento que, una vez establecido, no puede ya ser; no puede ser equiparado al Ser, realmente posible, absolutamente real. «La posibilidad es *begrifflos*» (4), toma al dictado Kierkegaard. No hay, por su inmediatez, concepto que se le adecue. Aún no hay conocimiento… por lo que, de nuevo, ¿qué realidad se da entonces?

Una realidad, la de la experiencia inmediata o inmanencia, que conserva todavía una presencia de la realidad original, lo Real de la existencia trascendente de Dios, para el que no cabe una determinación meramente conceptual; un ser relativo a su formulación humana, que de algún modo lo transmutaría en el imposible no-ser. El no-ser de Dios es la conceptualización que manejan los hombres, según Kierkegaard, a quien le resulta intolerable imponer una comprensión de la trascendencia; de ahí, el principio absolutamente metafísico que no pudiendo no ser, no puede ser afirmado como un ser que es mera cosa, un *quid*.

El salto de la comprensión racional que *Temor y temblor* pone en escena, como una verdadera representación teatral, con personajes y apuntador (*Johannes de Silentio*), tiene lugar tras el desencanto schellinguiano, pero —de eso no hay duda— con la lección bien aprendida. La crítica de Schelling a Hegel, quien habría reducido lo real a lo pensable mediante conceptos, es recurrente a lo largo de las lecciones de Berlín. Kierkegaard hubo de empatizar con el aspecto irreductible de lo real, imposible —según Schelling— de adecuar completamente a conceptos racionales, como la misma idea de Dios. «Lo abstracto no puede ser anterior a aquello de lo que abstrae» (11). Hay una realidad que antecede a su *realización* racional. «Hegel asigna a la lógica el pensamiento puro […] pero tal pensamiento acaba por anular el pensamiento real» (*ibid.*).

El pensamiento que se piensa, que se repliega sobre sí en relaciones que sobrenadan y prescinden de lo existente en el mismo ejercicio de su determinación, no es pensamiento alguno para Schelling. «Se ocupa —escribe a propósito de Hegel— o de conceptos que no son reales y no tienen contenido real, [o] cuando se vuelve hacia la naturaleza dice entonces que el concepto ha perdido su poder» (*ibid.*). La realidad del pensamiento se extravía desde la lógica, que no alcanza a comprender la naturaleza desde el concepto; Schelling propone una alternativa y sentencia que «la idea no se desprende de sí misma en la naturaleza, pero la filosofía racional se desprende de sí misma cuando la traspasa» (12).

Para Schelling es fundamental pensar la naturaleza sin extraer de ella, mediante abstracción, un conocimiento meramente racional, lo

cual enajenaría al pensador de su medio natural. Como ha escrito Xavier Tilliette[59], demarcando la línea que Kierkegaard seguirá, es «imposible prescindir del sujeto filosofante, el pensador individual y su experiencia de lo real». Con la primacía del concepto, Hegel caería en dos ilusiones correlativas, según explica Tilliette: la pérdida del pensador, sin el cual evidentemente no habría pensamiento, y la pérdida del mundo en tanto que objeto real, experimentado individualmente para su comprensión. Como se sabe, Hegel consideraría inaceptable estas acusaciones, y muy probablemente no dudaría en considerar que la pérdida reside en otorgar valor a la particularidad de la experiencia personal, la experiencia natural del pensador como existente.

Hegel habría excluido la naturaleza de su sistema, siendo su lógica pensamiento sobre pensamiento, con el consiguiente olvido de lo concreto. En la naturaleza está el espíritu, que Hegel sólo reconoce al final, no como *prius*. Es por eso por lo que su filosofía es para Schelling negativa. La existencia de la naturaleza tiene que presuponerse a priori y ser el fundamento de una nueva filosofía (*neue Philosophie*), la filosofía positiva.

Para Schelling, el problema de Hegel es que concibe a Dios únicamente como una sustancia, no como espíritu (*Geist*). Pero no sólo eso, se da en el pensamiento hegeliano una autotransparencia del ser divino, alcanzable para la razón, que Schelling y luego Kierkegaard no concederán. «Según Hegel la religión revelada es la religión manifiesta: significa el desvelamiento total. En Schelling, al contrario, la revelación supone un fondo de oscuridad impenetrable, de majestad inaccesible», explica Emilio Brito, muy en la línea del texto de Tilliette[60]. Acordándose de Kierkegaard, precisa que, a diferencia del planteamiento hegeliano, la absoluta realidad del Dios de Schelling es irreductible a la idealidad. «Schelling elabora (como más tarde Kierkegaard) una dialéctica de la revelación y del recelo. Dios es extraño, oblicuo»[61], no se deja atrapar en una fórmula, por racional que se quiera su realidad a priori.

La idea del recelo, del disfraz, hace de Dios un ironista supremo. Gracias a esa capacidad de mostrarse u ocultarse, nunca de acuerdo a una necesidad a priori, «la libertad soberana del Creador es salvaguardada»[62]. Kierkegaard reproducirá este movimiento irónico, considerándose a sí mismo creador (con *c* minúscula), capacitado de determinarse más allá

59. X. Tilliette, *L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, PUF, París, 1987, p. 123.
60. E. Brito, *Philosophie et théologie dans l'œuvre de Schelling*, cit., p. 147.
61. *Ibid*.
62. X. Tilliette, *L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, cit., p. 132.

de la mostración, gracias a pseudónimos, equívocos y otras verdades no menos certeras.

La separación de filosofía negativa y positiva, cuestión de la que se da buena cuenta en las lecciones berlinesas de Schelling junto a aquellas ideas fundamentales de su Filosofía de la Revelación, no despertó precisamente el entusiasmo de Kierkegaard, que con su característica vehemencia acabaría acusando a Schelling de confusión. Aun así, no hay duda de que el empirismo trascendental que postula a lo largo de las mismas hubo de cundir en el ánimo del pensador danés. «Existe un empirismo que es suprasensible, y no obstante empirismo; un empirismo metafísico, no sólo sensible» (17). La filosofía positiva —prosigue Schelling— debe tener una relación con la experiencia. Esa apertura a la trascendencia desde la naturaleza, desde la vivencia inmediata del mundo, interesa sobremanera a Kierkegaard, no en vano la cualifica mediante la denominación más idiosincrática de su pensamiento: la existencia.

Esta vivencia, absolutamente particular, supone no obstante la actualización de un ser que antecede el pensamiento que desde ella pueda elaborarse. Más acá de la razón trascendente hay, para Schelling, un fondo que se comparte desde siempre, el de la realidad *transracional*, *suprarreal*. Tilliette ha apuntado, en este sentido, que «el pensamiento se reconoce anticipado y solicitado por el ser real, emerge de lo inmemorial (*Un-vordenkliches*)»[63]. Kierkegaard tomó buena nota de esa extraña realidad: que hay algo que trasciende desde la inmanencia, en un movimiento eterno, para actualizarse concretamente en cada existente. Mediante la referencia a lo «imprepensable», pronunciado por Schelling con «reverencia y compunción», según uno de los asistentes, quiso extremar el dramatismo de su propuesta, evitando así edulcorar aquella «situación existencial»[64] que Kierkegaard explotará.

En las lecciones berlinesas Schelling reflota la posibilidad de un empirismo trascendental, pero rehúsa apoyarse sin más en la experiencia, así como tampoco en el «pensamiento puro» (17). Paradójico o no, el caso es que el aspecto trascendental del principio que defiende Schelling mediante su idea de filosofía positiva es el *prius* que antecede a toda reflexión volcada a la comprensión de lo real, de la naturaleza en su dimensión concreta.

La filosofía positiva no es empirismo por el hecho de partir de la experiencia sino porque se dirige a ella. No se basa en la inmediatez sino que pretende aclarar ese estado vivencial como algo universal: es

63. *Ibid.*, p. 133.
64. *Ibid.*, p. 234.

«empirismo a priori» (18). Sobra decir que esta consideración resulta en esencia problemática, pues la experiencia viene siendo tradicionalmente fuente de un conocimiento a posteriori. Pese a lo cual, contra el «apriorismo puro» (*ibid.*) de la filosofía negativa, la nueva filosofía que propone Schelling quiere demostrar su *prius* a posteriori.

Es esta una explicación de difícil dilucidación, que parece complicar más la cuestión. Tampoco se simplifica mediante la aclaración que considera que «con respecto al mundo, la filosofía positiva es pues a priori; con respecto al concepto, a Dios, es a posteriori» (*ibid.*), ni la idea según la cual «la demostración de Dios en la filosofía positiva existe sólo para aquellos que tienen voluntad de ella» (*ibid.*). Las reflexiones schellinguianas —así vertidas— son problemáticas, o cuando menos complejas. Más adelante, no obstante, se tornarán algo más claras, al confirmar que ese «empirismo a priori» presupone la existencia de algo impensable *ab initio*, oscuro en su origen, que sólo a posteriori es reconocido.

El reconocimiento a posteriori, a partir de la experiencia de lo vivido, la existencia, no impide que aquel origen inconcebible trascienda incluso a su concepción: la esencia de ese ser es que ya es antes de ser dicho, antes de ser comprendido, es existir. En palabras de Schelling, «la filosofía concibe a posteriori lo a priori inconcebible. — La cuestión principal es hacer hincapié en que lo puramente ente es lo puramente ente en sentido verbal, *in actu puro,* y su esencia es sólo ser lo puramente existente» (22).

Schelling se remite seguidamente al ser por excelencia, Dios, de acuerdo a la definición medieval que considera en él la coincidencia de esencia y existencia. Esa es «la expresión del comienzo de la filosofía positiva» (23), que concibe la existencia de un «Dios viviente» (24), imposible de encerrar en un concepto, o siquiera en una idea apriorística de ser. Dios trasciende el ser de la mano de su posibilidad, su potencia de ser (el) Ser.

La esencia del ser de Dios se pone en juego desde una existencia que Kierkegaard comprenderá teológicamente a la luz de Cristo, encarnación de Dios que ofrece la posibilidad de reparar la escisión acontecida con la caída mítica. La absoluta libertad del Dios creador del mundo, origen de las potencias, se ofrece entonces al hombre.

Según plantea Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, el hombre participa libremente de la causalidad pecaminosa, como si en efecto fuera responsable de la misma. El sujeto particular buscará una reparación espiritual desde la descompensación psicosomática (el desequilibrio de cuerpo y alma, que reseña en aquella obra y cuya síntesis trascendente es para Kierkegaard el espíritu), desde la vivencia de un afecto, la angustia, que lo ubica frente al abismo ofreciendo al mismo tiempo la po-

sibilidad de dar aquel salto de la fe, la posibilidad de recuperar la unidad perdida.

4.2. *De la filosofía positiva a la cuestión existencial*

La torsión del pensamiento schellinguiano se produce ya en el momento en que Kierkegaard opta por comprender desde unas premisas teológicas el asistematismo de la nueva filosofía propuesta en las lecciones de Berlín. Lo cierto es que Kierkegaard deja progresivamente de interesarse por la particular diatriba de Schelling contra Hegel, la contraposición de filosofías positiva y negativa[65], para centrarse en la cuestión de la existencia y, más concretamente, del existente: aquel «individuo» (*Enkelte*) que sufre en soledad el peso excesivo de su potencial realización.

Para Kierkegaard, el individuo ha de ser el que ya es en potencia, ha de realizar su absoluta e íntima posibilidad desde una finitud, una concreción que no puede ser comprendida por nadie más que por él. El término danés para «existencia» (*Tilværelse*) refiere ese movimiento en devenir hacia uno mismo que la lógica no logra concretar como realidad, según planteará Kierkegaard en *El concepto de la angustia*[66]. Debe notarse, en cualquier caso, que la radical subjetividad del pensamiento es comprendida esencialmente como crisis: aquel «individuo» se fundamenta a través de una reivindicación frustrada a priori, ante una masa de semejantes existencialmente distintos (no lo suficientemente sujetos, demasiado impersonales como para llegar a ser individuos).

La esencia del individuo es, para Kierkegaard, existir, pero ya no mediante una especulación filosófica, ni siquiera gracias a una suerte de empirismo trascendental (que acaba siendo para él tan metafísico como la filosofía apriorística) sino desde aquella afirmación profundamente teológica que hace del hombre un ser libre, sometido por voluntad propia al fondo oscuro de una naturaleza espiritual siempre por desentrañar.

María José Binetti ha escrito, en este sentido: «La filosofía positiva del existencialista danés, a quien la filosofía positiva del idealista alemán le resulta ininteligible, no desarrollará una teogonía universal sino, en todo caso, una teogénesis de la libertad individual, ordenada a la acción

65. *Begrebet Angest* [= BA] (*El concepto de la angustia*), BA: 328 [SKS]: «Por filosofía negativa entendió 'lógica', eso es suficientemente claro. Menos claro me parece, por el contrario, lo que quiso decir con filosofía positiva, y eso a pesar de que progresivamente se hiciera evidente que se refería a la filosofía que él mismo pretendía ofrecer».

66. BA: 320 [SKS].

subjetiva»[67]. La lectura de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling hubo de influir en Kierkegaard para la configuración de una filosofía *toute autre*, una verdadera «no-filosofía»[68], en palabras de J. Colette.

En *El concepto de la angustia*, aparecen algunas de las menciones más explícitas a la obra del pensador alemán, además de plantearse cuestiones semejantes a aquellas sobre las que versara el texto de Schelling sobre la libertad.

Kierkegaard recoge el testigo de la antropología filosófica schellinguiana para indagar en uno de los temas de más difícil comprensión. De hecho, aquello a que apunta es a la ausencia de comprensión, al fenómeno afectivo que acontece bajo la experiencia de la angustia, anegando toda certeza preestablecida acerca de uno mismo o del mundo. No proviene esta cuestión de los existencialismos del siglo veinte; no se trata de una imposición retrospectiva, sino que el mismo Kierkegaard afronta la perplejidad que adviene allende la razón, como experiencia absolutamente personal.

El concepto de la angustia es un auténtico tratado histórico, psicológico y teológico del pecado original y su relación con la libertad. Su profundidad y su rigor conceptual elevan esta obra por encima de la producción estética de *Victor Eremita* o *Hilarius Bogbinder*. El subtítulo de la obra: *Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, ya indica el nervio central de la misma. *Vigilius* compone una obra didáctica, donde las investigaciones son clasificadas como algebraicas, pero simultáneamente el escrito es considerado por el autor como no científico en el sentido más elevado.

Antepuesto al Prólogo y a la Introducción de *El concepto de la angustia* se encuentra un fragmento de texto que hace referencia al saber socrático, incorporando para ello una cita del «excéntrico Hamann». Azote del racionalismo, el que fuera llamado *Mago del Norte* recuerda la socrática capacidad para *distinguir*, con palabras y obras («pues Sócrates fue grande en 'que distinguió entre lo que comprendió y lo que no comprendió'»[69]); una situación que ya no se daría —opina Kierkegaard— en su tiempo, el siglo diecinueve, consolidada ya la victoria del sistema.

La reivindicación a priori de esta capacidad busca por tanto promover la salida del pensamiento hegeliano, de la comprensión racional de

67. M.ª J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2005, p. 39.

68. J. Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Gallimard, París, 1994.

69. BA: 310 [SKS].

la realidad. Como siguiendo lo planteado en *Temor y temblor*, se abogará en esta obra por la participación de una dimensión que no puede ser aprehendida por medio de la razón. Anticipando contenidos, puede decirse que tal distinción, lo cualitativamente distinto (*salto de la fe*, en aquel otro texto) es la nada de la angustia que se abre como rememoración de la caída, del pecado hereditario actualizado en la propia persona. Este es el tema del libro, que tratamos de comprender a la luz del desafío mantenido por Schelling frente a Hegel.

Antes, no obstante, debe notarse que el estilo filosófico de Kierkegaard rehúye todo sistematismo incluso en cuestiones tan formales como la autoría, delegada también en el caso de *El concepto de la angustia* a un pseudónimo. Como ha visto Vasiliki Tsakiri[70], ello no implica que el autor último, Søren Kierkegaard, no se adhiera a lo planteado[71]. Más bien se trata de un recurso que le permite relativizar el conocimiento objetivo, la verdad que trasciende incluso a aquel que subjetivamente cree profesarla. Lógicamente, por tanto, se entiende la afirmación equívoca que Kierkegaard pone en boca de *Vigilius Haufniensis* en el Prólogo: «Confieso francamente ser un rey sin reino y, con gran temor y temblor, me reconozco autor sin derechos»[72]. Una declaración de principios que no sólo explicita el hilo invisible de la autoría kierkegaardiana, sino que siembra de ambigüedad el discurso filosófico. La razón por la que este no se puede establecer con razón, a golpe de ciencia, tiene que ver con la dimensión existencial de la cuestión tratada; una cuestión, la de la existencia, personal e intransferible. Kierkegaard evidenciará esta imposibilidad tanto en las *Migajas filosóficas,* de 1844, como en el *Apostilla conclusiva y no científica a las Migajas filosóficas*, aparecido en 1846.

70. V. Tsakiri, *Kierkegaard. Anxiety, repetition and contemporaneity*, Palgrave MacMillan, Nueva York, 2006, p. 17.

71. Mucho se ha escrito respecto de la posición del *auténtico* Kierkegaard frente a sus criaturas ficticias. Se puede encontrar bibliografía de todo signo, que apunta a una mayor o menor implicación, de acuerdo a las indicaciones proporcionadas *post mortem* por el propio Kierkegaard, en una obra no menos problemática. Para resumir esta cuestión, que de hecho permanecerá abierta: parece innegable que del mismo modo que no todo lo que escriben los pseudónimos podría ser suscrito por el propio Kierkegaard, tampoco todo lo que escriben dista de su verdadera posición. Son incontables los paralelismos, las inquietudes compartidas y presentes tanto en el Kierkegaard autógrafo como en aquellas obras bautizadas retrospectivamente por él mismo como *estéticas*. Los diarios y otros textos íntimos confirman el vínculo entre ambos registros, por mucho que Kierkegaard haya cultivado la confusión (con propósitos pedagógicos y de edificación religiosa, según sostiene, así como por otras razones, ciertamente inescrutables).

72. BA: 313 [SKS].

Si nos quedamos con el primero de los títulos, el pseudónimo que lo firma, *Johannes Climacus*, plantea, también en el Prefacio[73]:

> ¿Cuál es en definitiva mi opinión? Que nadie me pregunte por ella, y supuesto que la tenga, ¿puede haber algo más indiferente que saber cuál es? Tener una opinión es a la vez demasiado y excesivamente poco. Exige seguridad y hallarse bien en la existencia, como sucede en la vida terrestre donde no se permite tener mujer e hijos a quien ha de estar noche y día ocupado y sin tiempo para asegurar su subsistencia. Este es mi caso en el mundo del espíritu.

Téngase en cuenta que *Johannes Climacus*, pseudónimo que se encuentra en la antesala de la religiosidad kierkegaardiana (por debajo de su versión elevada, *Anticlimacus*[74]), no sólo es el autor de este título, aparecido cuatro días antes de la publicación de *El concepto de la angustia*. Protagoniza asimismo la obra inédita *Johannes Climacus, o De todo hay que dudar* (*De omnibus dubitandum est*), en que, junto con la importancia de la duda acerca de todo saber, postula la inevitable desazón que acompaña la ausencia de referencias objetivas, mencionando por vez primera el afecto que más adelante tematizará: «Estoy abandonado a mí mismo y lo hago todo bajo mi propia responsabilidad [...] siento con angustia haber llegado tan joven a la mayoría de edad [...] he llegado a viejo y ahora navego en alta mar»[75]. Y, todavía más explícito en su búsqueda de un saber no teleológico, que renuncia a la resolución del pensamiento, apostando por el momento indecible, el movimiento mismo de un pensar empapado de existencia: «No sé nada de la relación de este enunciado con otras cosas. Yo sólo sigo su estela: 'como aquel que rema en una barca, le doy la espalda a la meta'»[76].

La clave de esta irresolución paradójica, que implica al sujeto en el curso de la travesía que representa su propia existencia, se halla en la separación, en la dolorosa escisión que encuentra el joven Kierkegaard entre las palabras y las cosas: «La inmediatez es la realidad, el lenguaje es la idealidad, la conciencia es la contradicción. En el instante que yo expreso la realidad se da la contradicción, porque lo que yo digo es la idealidad»[77].

73. S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, [5]2007, p. 25.

74. «Me encuentro más arriba que *Johannes Climacus*, pero por debajo de *Anticlimacus*» reconoce Søren Kierkegaard en 1849 (véase *Journalen NB11*: 209).

75. S. Kierkegaard, *Johannes Climacus, o De todo hay que dudar*, Alba, Barcelona, 2008, p. 90.

76. *Ibid*.

77. *Ibid*., p. 100.

La conciencia se da desde el momento en que el enunciado lo profiere un sujeto anclado en su particular existir, no equiparable en objetividad al lenguaje ni al ámbito de la idealidad, con la que inevitablemente choca. Así, la confrontación con Hegel es evidente, pues el alemán quiso eliminar la particularidad del pensador (y su contradicción) como un resquicio inauténtico de la verdad espiritual. Será una constante en la obra de Kierkegaard la lucha contra el pensamiento especulativo; una lucha para la cual invocará a Schelling de forma más o menos explícita (por momentos será totalmente silenciado, incluso censurado también por sus excesos y aspiraciones sistemáticas) pero no obstante presente.

De hecho, Kierkegaard considera ya en su Introducción a *El concepto de la angustia* que el pensamiento de Schelling es «un nuevo punto de partida»[78] ocultado por la escuela hegeliana, de la que participaría apenas tangencialmente.

Así, tras aquella cita inicial que incluía la referencia a Sócrates y Hamann, y tras el Prólogo que también hemos mencionado, el vigía de Copenhague, *Vigilius Haufniensis* (supervisor de los intercambios comerciales de esa ciudad-puerto, según insinúa la denominación latinizada de este pseudónimo kierkegaardiano), señala críticamente, en su Introducción, ciertas aproximaciones al conocimiento por parte de quien «ocasionalmente alcanza una brillantez y maravilla a los otros dando la impresión de que ha comprendido algo que en realidad le es todavía muy remoto»[79].

Kierkegaard viene preparando *ab initio* el ataque contra Hegel, que no tarda en acometer de forma explícita, en el párrafo subsiguiente. Sin llamarlo por su nombre (sí en cambio mediante una perífrasis inequívoca, aquel «autor que titula la última sección de la *Lógica* 'Realidad'»[80]), denuncia Kierkegaard la falsedad de sus premisas, muy en la línea crítica del propio Schelling: el ámbito de la *Lógica* excluye el fundamento constitutivo de la realidad, llámese o no naturaleza, la cual en cualquier caso se abstrae, transformándose en un conocimiento meramente especulativo. «La realidad no es realizada de este modo, puesto que la contingencia, que es una parte esencial de lo real, no puede ser admitida en el reino de la lógica»[81]. Recuérdese aquel empirismo trascendental pro-

78. BA: 319 [SKS]. Exactamente en estos mismos términos se referirá Kierkegaard a Schelling en la *Apostilla conclusiva y no científica a las migajas filosóficas* o *Postscriptum* (*Afslutende uvidenskabelig Efterskrift* [= AE]: 306 [SKS]).

79. BA: 317 [SKS].

80. *Ibid.*

81. BA: 318 [SKS].

puesto por Schelling en las lecciones, un desafío al sistematismo y a la especulación hegeliana, por su atención a las condiciones prerracionales de la existencia que busca comprenderse, participar en su potencial trascendencia desde el acto inconcebible de su propia inmanencia.

Recuérdese asimismo cómo Kierkegaard, todavía preso de la emoción y las mejores expectativas, repararía precisamente en esa misma palabra que retrae a Hegel: cuando Schelling pronunció el término *realidad* se le abrió el cielo al oyente danés, y no hay duda (a pesar de la decepción sufrida con el paso del tiempo) de que la forma de concretar el sentido del existir, haciendo énfasis en las contingencias, lo que hay de más material y particular, halló un punto de apoyo en la crítica a Hegel aprehendida durante las lecciones berlinesas. De hecho en la crítica de Kierkegaard a la lógica se vuelve a encontrar la distinción entre el *quid sit* y el *quod sit*, entendiendo el primero como *aquello que es*, aquello que por ser lógico «sólo *es*»[82] pero nunca deviene, nunca llega a ser. Un malentendido —precisa Kierkegaard al pie— que procede originalmente de la escuela eleática.

En *Temor y temblor* o *La repetición*, Kierkegaard mostrará su preferencia por el pensamiento de los jonios, con Heráclito a la cabeza, por la comprensión dinámica del mundo, en perpetuo cambio. Y no sólo eso, en la *Apostilla conclusiva y no científica a las Migajas filosóficas* hará una referencia irónica a su tratamiento por *Johannes de Silentio*, precisando que junto al constante dinamismo tiene que haber algo fijo para que en efecto se produzca el choque de posibilidades, la dialéctica existencial. «Mientras que, ahora, el pensamiento puro suprime sin más el movimiento o lo introduce de una forma absurda en la lógica, la dificultad para el hombre existente es el dar continuidad a una existencia en la que todo no cesa de aparecer y desaparecer»[83].

De hecho, ya en la obra glosada, *Migajas filosóficas*, Kierkegaard planteaba las cuestiones del carácter histórico y de la experiencia cristiana[84] así como el sentido del devenir, que es entendido muy schellinguianamente como actualización o *realización* de lo posible[85]: «El cambio del devenir es la realidad y el paso se opera por la libertad»[86]. No hay necesidad en la temporalidad del devenir, que supone un salto por encima del determinismo de una causalidad preestablecida.

82. BA: 320 [SKS].
83. AE: 284 [SKS].
84. S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*..., cit., p. 104.
85. *Ibid*., p. 82.
86. *Ibid*., p. 83.

Además de las lecciones berlinesas, fundamentales para comprender el vínculo de Kierkegaard con Schelling, son las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, donde el danés hubo de encontrar más de una referencia al principio cosmológico y personal que tanto problematizaría en sus textos: «¿Tiene la creación alguna meta? —se pregunta Schelling—, y si esto es así, ¿por qué no se alcanza inmediatamente, por qué no se da la perfección ya desde un principio? Para esto no hay más respuesta que la dada: porque Dios es una vida y no sólo un ser. Y toda vida tiene un destino y está sometida al sufrimiento y al devenir»[87].

Esta afirmación es de suma relevancia para entender el giro kierkegaardiano, la adaptación existencial de una inquietud que Schelling releva con sus reflexiones antihegelianas y su apuesta por la vivencia concreta del mundo desde un fundamento oscuro; fundamento inconcebible pero de absoluta realidad, sobre el que se apoya la libre realización de las posibilidades del ser propio. *El concepto de la angustia* es el ensayo, el texto en que se busca comprender la actualización de esa posibilidad desde la asunción del pecado original, sin dejar nunca de distanciarse de toda explicación humanamente unilateral, sea filosófica o religiosa, que se quiera conclusiva acerca del sentido del existir.

Los parentescos y apropiaciones filosóficas de Søren Kierkegaard son en cualquier caso difíciles de fijar. Es una cierta, muy evidente obsesión dialéctica lo que impide a Kierkegaard alinearse con ningún pensamiento (por supuesto, tampoco con ningún pensador) que ofrezca una solución a la cuestión de la existencia, llámese Lutero, Hegel o incluso Cervantes; referentes por diversos motivos, a quienes —de nuevo por diversos motivos— considerará no lo suficientemente dialécticos. En él, gusta de reconocer retrospectivamente, «todo es dialéctico» (*er Alt dialektisk*)[88]. Cuestión abierta por excelencia, cuestión que ningún sistema colma, la existencia enfrenta al pensador con su propio pensamiento, si es que este es tomado como respuesta a la pregunta incesante que supone el ser vivo. No hay duda de que la inquietud por el sentido del existir, por el sino del individuo abandonado a su propia significación, la hereda Kierkegaard de un movimiento como el Idealismo poskantiano, movimiento más voluntarioso que realmente efectivo en su trascendente empresa.

87. F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*..., cit., p. 273.

88. *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* (*El punto de vista sobre mi actividad como autor*).

Las pretensiones de Hegel o Schelling, como aquellas evidenciadas por Schiller o Hölderlin desde la literatura, cobran un sesgo profundamente religioso en el pensamiento de Kierkegaard. Por eso incluso la crítica que Schelling dirige a Hegel le parecerá en un momento dado insuficiente. De hecho, Kierkegaard se comporta como el enésimo crítico en la sucesión de pensadores que pretenden fundamentar el sentido de lo real; un sentido que para él pivota constantemente, que se desplaza en paralelo al existir individual, sin que nunca se le pueda dar alcance mediante el ejercicio reflexivo de la razón. Su producción está repleta de burlas acerca de las excesivas pretensiones del filósofo; una figura a la que acostumbra aludir de forma caricaturesca con el nombre de su principal representante: Hegel.

Si Kierkegaard se apresura en manifestar que su campo de interés no es la lógica, tampoco tarda, en la Introducción, en especificar sin ambages —siguiendo lo sugerido por el subtítulo— cuál es la cuestión prioritaria para el pensador de la existencia: «El presente trabajo se ha propuesto la tarea de tratar psicológicamente el concepto de *angustia*, de modo a mantener *in mente*, ante los ojos, el dogma del pecado hereditario»[89]. *A priori* puede sorprender la relación establecida entre ese malestar anímico, psicosomático (en la medida en que afecta al sostén físico de quien lo experimenta), y la cuestión del pecado original, como tal recogida por la tradición teológica.

El propio Kierkegaard es el primero en salir al paso de esa extrañeza, como anticipando la reacción del lector menos concesivo: «El pecado, de cualquier modo, no es una tarea de interés psicológico [...]. El pecado posee su lugar específico o, más correctamente, no posee lugar alguno, y esa es su naturaleza específica»[90]. Si el pecado no es tarea de la psicología, ¿por qué enfocarlo de este modo? No hay duda de que la *Psicología* de Rosenkranz, que Kierkegaard cita en diversas ocasiones[91], influyó en su tratamiento del salto cualitativo y del pecado. Kierkegaard asumirá más tarde que sólo desde la psicología se puede describir el afecto de la angustia, espiritualmente vinculado al pecado; sólo ella logra adaptarse a la ambigüedad de lo experimentado, por una causa que siempre se escapa, que se encuentra fuera del tiempo.

El pecado —recuerda Kierkegaard— lo introdujo Adán, si bien él no lo heredó, fue el único en no encontrarse históricamente en la tesitura que lleva a comprender sus consecuencias desde el concepto de angustia.

89. BA: 321-2 [SKS].
90. BA: 322 [SKS].
91. Véase BA: 337; 447-448 [SKS].

¿Qué comprensión puede esperarse de ello? «La explicación no se adecua al pensamiento. Uno puede de buena gana comprender que en uno de los libros simbólicos se declara la imposibilidad de la explicación, y esta declaración, exenta de contradicciones, proporciona la explicación»[92]. No es posible entender la causa por la que se introduce la culpa en el mundo, si bien la vivencia pecaminosa supone un punto de apoyo para la comprensión espiritual del individuo, según el Kierkegaard más luterano. La explicación psicológica tampoco aclara la esencia del asunto, sería un exceso otorgarle esa capacidad, pero sí «debe permanecer en su elástica ambigüedad, desde la cual brota la culpa en el salto cualitativo»[93].

Cuando se trata de describir la angustia, uno se topa con una dificultad consustancial a la cosa misma: al conllevar la pérdida de referentes no es posible referirla como algo en concreto, a diferencia —precisará Kierkegaard— de cuanto sucede con el miedo (Heidegger empleará este mismo argumento en *Ser y tiempo*).

Todo aquel que esté familiarizado con el texto de Kierkegaard habrá experimentado cierta perplejidad frente al atisbo de descripción de aquel afecto indescriptible (la concepción de un concepto, el de la angustia, inconcebible), que sólo encara a través de lo que denomina «determinaciones dialécticas» (*dialektiske Bestemmelser*), impregnadas a su vez de una «ambigüedad psicológica» (*psychologiske Tvetydighed*): «La angustia es *una antipatía simpática* (*en sympathetisk Antipathie*) y una *simpatía antipática* (*antipathetisk Sympathie*)»[94].

Quizá una explicación orientadora a su vez acerca de la ambigüedad psicológica, acerca de la mareante ductilidad del afecto inconcebible, la haya proporcionado el filósofo y psicoanalista Slavoj Žižek en el ensayo sobre Schelling que subtituló *El resto que nunca eclosiona*. Al propio Schelling le atribuye, de hecho, «una definición precisa de la angustia: surge cuando un sujeto experimenta simultáneamente la imposibilidad de aislarse, de cerrarse sobre sí, y la imposibilidad de abrirse, de admitir la Alteridad, de modo que se encuentra en el círculo vicioso de la pulsación; toda tentativa de creación-expansión-exteriorización 'aborta' repetidamente, se desvanece»[95]. Como sucede con la melancolía, no hay creación posible, sino la constatación de una impotencia constitutiva. «La angustia —afirma Kierkegaard— tiene aquí el mismo sentido que la

92. BA: 333 [SKS].
93. BA: 347 [SKS].
94. BA: 348 [SKS].
95. S. Žižek, *Essai sur Schelling. Le reste qui n'éclôt jamais*, L'Harmattan, París, 1996, p. 32.

melancolía en un momento tardío, cuando la libertad, tras pasar por las formas imperfectas de la historia, se vuelve sobre sí»[96].

Parece difícil esclarecer *desde Kierkegaard* el sentido de estas determinaciones, que en cualquier caso informan de un movimiento de atracción y reflujo; la ambigua presencia de algo que tanto requiere empáticamente nuestra participación en positivo como nos mantiene al margen, impidiendo su plena posesión. No es sencillo posicionarse, frente a *ello*, pues —como veíamos— lo que está en juego es precisamente el posicionamiento. «Debo señalar que [el concepto de angustia] es completamente diferente del miedo y de otros conceptos similares, que se refieren a algo concreto, mientras que la angustia es la libertad de la realidad como la posibilidad de la posibilidad (*Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden*)»[97].

Este angustiarse es el vértigo del ser, la experiencia del individuo que se aboca a una realización en el tiempo que incorpora la finitud, y de hecho la necesita para completarse. Kierkegaard recoge, en su adaptación existencial del pensamiento decimonónico, aquel énfasis en la posibilidad: «la infinita posibilidad de poder» (*den uendelige Mulighed af at kunne*)[98], que relaciona con la prohibición de comer del árbol del bien y del mal.

El tránsito de la posibilidad (*Mulighed*) a la realidad, a la efectividad (*Virkomhed*) provoca angustia y la angustia revela que el ser humano pertenece a un estadio superior que el animal. Como dice *Vigilius Haufniensis*, la angustia es una expresión de la perfección de la naturaleza humana. El objeto de la angustia es la posibilidad. Frente a ella, el espíritu debe emerger en la realidad, debe convertirse en algo efectivo. El salto es aquel instante en que la libertad deja el plano ideal y se convierte en algo real, y por lo tanto adquiere una determinación espacial y temporal. Lo posible, que aparecía hasta este momento como el futuro virgen, como lo susceptible de ser elegido, como lo incógnito, aparece ahora como presente y, por lo tanto, como realizable.

Adán peca por ignorancia, lógicamente desconoce su falta, pues aún no existe. En el estado de inocencia, el espíritu está como dormido, está soñando. No tiene vitalidad. Este estado de ignorancia, de virginidad, de sed de espíritu se caracteriza por el vacío y por la nada. El ser humano está frente a la nada y la nada engendra la angustia. El hombre inocente, aunque está indeterminado espiritualmente, no es un animal. El espíritu está en él, en potencia. Está presente en la ausencia y esta ambigua reali-

96. BA: 348 [SKS].
97. *Ibid.*
98. BA: 350 [SKS].

dad genera angustia frente a la nada. El animal no experimenta esta angustia frente a la nada, porque está fuera de toda determinación posible del espíritu.

Con el advenimiento de la caída no sólo se abre la posibilidad de un conocimiento sino que se actualiza por vez primera la libertad otorgada por Dios a su criatura. Lo real del caso, la realidad que se abre desde la caída, incluye necesariamente la posibilidad, la arbitrariedad de un comportamiento regido en términos morales por los propios designios.

4.3. *El problema del mal*

Tanto para Schelling como para Kierkegaard Dios no desea el mal, y así no lo impone necesariamente; es más bien la criatura, con su libertad para determinarse, para completar lo indeterminado de su naturaleza —en palabras de uno de los precursores de la modernidad, Pico della Mirandola—, la que opta por esa posibilidad, por un rebajamiento que la asimila a las bestias aun no siéndolo[99]. Permanece siempre la dimensión espiritual en el hombre, síntesis de su naturaleza híbrida, de la descomposición constitutiva, angustiante, que se da *de facto* entre cuerpo y alma. «El que Judas se convirtiera en traidor a Cristo no podían cambiarlo ni él ni ninguna criatura, y sin embargo no traicionó a Cristo obligado, sino voluntariamente y con absoluta libertad»[100], escribió Schelling en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. El suicidio de Judas, en el Evangelio de Mateo (27, 5), trasluce una desesperación extrema, una descompensación irreparable, pero *no* una ausencia de conciencia moral o una falta de libertad. Nótese la profundidad del vínculo entre ambas nociones, fundamentales tanto en Schelling como en Kierkegaard: no es la culpa del hombre lo que lo condena, pues nace siendo ya culpable, sino su actualización por medio del rechazo de aquella posibilidad, el mal, que le es igualmente posible, constitutiva de su naturaleza.

En ese sentido plantea Schelling, abundando en una paradoja casi kierkegaardiana, que bien y mal son lo mismo: «Se puede decir con total corrección de modo dialéctico que bien y mal son lo mismo vistos simple-

99. Véase BA: 348 [SKS]: «La angustia no se halla en la bestia, precisamente porque la naturaleza de la bestia no está cualificada como espíritu» (cf. F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*..., cit., p. 189: «Ya la mera reflexión de que el hombre, que es la más perfecta de todas las criaturas visibles, es la única capaz de mal, indica que el fundamento de este último no puede encontrarse de ningún modo en la deficiencia o la privación»).

100. F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*..., cit., p. 231.

mente desde distintos lados»[101]. Y también por ello sostiene que para que el hombre salga de la indecisión y se concrete con plena libertad «debe haber un fundamento general de la solicitación de la tentación al mal, aunque sólo sea para dar vida en él a los dos principios, esto es, para volverlo consciente de ellos»[102].

Si la alusión a Judas la remite Schelling al tratado *De servo arbitrio* de Lutero, la presencia del pensamiento del reformador en la obra de Kierkegaard no es menos decisiva. Representa de hecho el bajo continuo sobre el cual el danés crea su propio discurso, poniendo el acento en lo dialéctico de la explicación, incluso contra el propio Lutero («En Lutero estaba la verdad, pero ¿fue justificable el universalizarla?»[103]).

Al igual que el salto de la fe abrahámica en *Temor y temblor* no admitía mediación alguna, para Kierkegaard no se puede pretender dilucidar la cuestión que brota precisamente de la ausencia de explicación. Tan inexplicable es el estado caído, acontecida la culpa, como la *anterior* inocencia. Es más, ¿qué causalidad temporal establecer entre el tiempo que *todavía* no es, y el momento, inevitablemente histórico, desde el cual se piensan los orígenes míticos de la conciencia espiritual? De hecho, tan míticos son esos orígenes que Kierkegaard considera que desde la inocencia adánica la conciencia es inmediata, y por tanto aún no está calificada como espíritu[104], lo cual no impide que se angustie: «Ese es el profundo secreto de la inocencia, que al mismo tiempo es angustia»[105].

Así pues, el afecto tematizado en esta obra no sólo acontece desde la culpa, sino que antecede a la caída como un rasgo consustancial de la naturaleza humana. Para la formulación de estas reflexiones en torno a la angustia no hay duda de que Kierkegaard tuvo presente las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, obra con la que dialoga subrepticiamente. Uno de los pasajes más significativos de este parentesco lo encontramos en la descripción de la separación forzosa del individuo, la separación del origen que ha de padecer en su proceso de individuación para luego volver a asimilarse a aquel: «La propia angustia de la vida empuja al hombre fuera del centro en el que fue creado, pues este, como la más pura esencia de la voluntad, es para toda voluntad un fuego devorador»[106].

101. *Ibid.*, p. 267.
102. *Ibid.*, p. 203.
103. *Papirer* XI-2 A303; 1853-1854.
104. *Ibid.*
105. *Ibid.*
106. F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, cit., p. 221.

Este fragmento de Schelling halla un eco evidente en la obra de Kierkegaard que venimos refiriendo con más frecuencia. Añadamos en este sentido otro apunte nada casual: si *El concepto de la angustia* se abría con una cita de Hamann (en que apostaba por la existencia de lo cualitativamente distinto, de la existencia como alternativa a la explicación sistemática de lo real), en la última página y como nota al pie —un nuevo *tour de force*: desde el paratexto contribuye Kierkegaard a la construcción de lo esencial de su texto— se cita un pasaje del Mago del Norte, «el excelente J. G. Hamann»[107] —según lo califica Schelling en sus investigaciones sobre la libertad— que da una clave idónea para la comprensión del vínculo que estudiamos con la presente edición de las lecciones berlinesas, como es la apertura a aquel fundamento que se encuentra en una realidad superior a la del pensamiento, una realidad imprepensable, que presupone al ser como una posibilidad siempre trascendente.

Tanto en Schelling como en Kierkegaard hay un quiebro, una disociación del principio racional de identidad que se alcanza desde la situación de precariedad, angustiante, que testimonia la búsqueda existencial de una consonancia todavía inexistente. Recordemos, por tanto, la cita de Hamann vertida al pie por Kierkegaard, en la última página de *El concepto de la angustia*:

> Pero esta angustia del mundo es la única prueba de nuestra heterogeneidad. Pues si nada nos faltase, no lo haríamos mejor que los paganos y los filósofos trascendentales, que no saben nada de Dios y se embelesan como unos tontos con la amada naturaleza; no nos entraría ninguna nostalgia. Esta impertinente inquietud, esta santa hipocondría, es acaso el fuego con que hemos de salvar y preservar de la corrupción del presente *saeculi* a los animales destinados al sacrificio[108].

No es en absoluto atrevido considerar que Kierkegaard suscribiera estas palabras. Siendo Hamann uno de sus autores predilectos, se entiende que pensara la angustia que acompaña a la referida afección espiritual en términos de «hipocondría santa» (*heilige Hypochondrie*), tal que permite que nos mantengamos al margen de la putrefacción de los tiempos. Muy luteranamente —veremos a continuación— el espíritu representa para Kierkegaard el lugar de crisis, y es a través de la herida abierta como se encuentra el consuelo, la salud o *salvación*: «En lo espiritual, o cuando se observa al hombre desde esta categoría, enfermedad y salud son,

107. *Ibid*., p. 267.
108. S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, cit., p. 159 [SKS: 460].

tanto una como la otra críticas, y no hay salud inmediata del espíritu»[109], escribió Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, de 1849.

La desesperación es, para Kierkegaard, aquella enfermedad mortal que proporciona salud espiritual, o al menos facilita la tendencia a la recuperación de la misma, por medio de la fe. Semejante a lo planteado tiempo atrás por Kierkegaard respecto de la fealdad de Sócrates, considera *Anticlimacus*, su pseudónimo más elevado, que «con la salud física se permanece en lo inmediato y no hay dialéctica más que en la enfermedad»[110].

Este planteamiento no dista en absoluto de lo planteado en la *Apostilla conclusiva y no científica a las Migajas filosóficas* por *Johannes Climacus*, en teoría pseudónimo inferior con relación a su propia posición como cristiano: «Mientras el hombre inmediato esquiva involuntariamente su mirada de la desgracia [...] el hombre religioso no cesa de tener presente en su espíritu el sufrimiento, exige el sufrimiento en el mismo sentido en que el hombre inmediato exige la felicidad».

Compárese esto con lo que había escrito Lutero en la *Controversia de Heidelberg*:

> Es cierto que se necesita que el hombre desespere totalmente de sí mismo para prepararse a recibir la gracia de Cristo, que, lo mismo que revelar a un enfermo el peligro de su enfermedad no equivale a darle motivos de desesperanza o muerte, sino un esfuerzo para que busque el remedio, de la misma forma el decir que no somos nada y que pecamos siempre que hacemos lo que depende de nosotros mismos, no equivale a desesperar a nadie (a no ser a los insensatos), sino que sirve para despertar el deseo de la gracia de nuestro señor Jesucristo[111].

La enfermedad destacada por Lutero (a quien Kierkegaard no puede aceptar acríticamente y al que no se cansa de acusar de antidialéctico…) supone por lo negativo de su movimiento un cuestionamiento de la inmediatez, que no seduce ni conforta, que queda como entre paréntesis a la espera de una mediación saludable. Esta acontece precisamente con la asunción de lo disonante en la propia *praxis*. Por supuesto la salud que le interesa a Kierkegaard (no la física, sino la espiritual) resulta problemática por cuanto implica precisamente el uso no inmediato de las facultades.

Volviendo a la relación de Kierkegaard y Schelling, puede decirse que junto con el común aprecio por Hamann y Lutero[112], en las *Investi-*

109. S. Kierkegaard, *Tratado de la desesperación* [*La enfermedad mortal*], cit., p. 37.
110. *Ibid.*
111. M. Lutero, *Controversia de Heidelberg*, en *Obras*, cit., p. 81.
112. E. Brito, *op. cit.*, p. 205.

gaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana se trata asimismo el tema de la enfermedad. Como hará Kierkegaard desde un luteranismo ultraortodoxo, la afección informa de un desequilibrio que busca una resolución, que debe ser asumido en positivo para la realización de la posibilidad (real) del espíritu.

El desequilibrio psicosomático, causante de aquella afección espiritual, asegura el vértigo de la posibilidad en el libre ejercicio de la voluntad. De forma semejante, había escrito Schelling:

> La enfermedad nos brinda la comparación más ajustada al caso, ya que ella es, en calidad de desorden introducido en la naturaleza por el mal uso de la libertad, la verdadera contraimagen del mal o del pecado. No hay enfermedad general sin que se manifiesten las fuerzas escondidas en el fundamento [...]. De igual modo que la enfermedad ciertamente no es nada en esencia, sino en realidad sólo un amago de vida y una mera aparición meteórica —una vacilación entre el ser y el no ser—, y no por ello sin embargo deja de anunciársele al sentimiento en menor medida como algo muy real, así sucede con el mal[113].

La realidad del mal no es, en esencia, nada más que una alienación de la voluntad, la salida del centro o exilio del origen constitutivo de la moralidad. Sin la consciencia de esa posible realidad, sin la asunción pecaminosa de una condición finita, heredada desde el mismo nacimiento, no hay para Kierkegaard posibilidad de salud. El lugar donde se escenifica y actualiza el drama es la cruz.

La luterana teología de la cruz está presente en la obra de Kierkegaard, de forma mucho más explícita (y menos filosófica) que en Schelling. Si el alemán se refiere en sus lecciones berlinesas al sufrimiento de Cristo como una «humillación» sufrida desde el inicio de la creación (35) al encontrarse el Hijo como potencia «excluida del *Seyn*» (*ibid.*), potencia que florecerá como personalidad con el advenimiento propiamente cristiano, la revelación, en Kierkegaard la explicación cobra unos aires de *antropología teológica*.

> Si el hombre fuese una bestia o un ángel (*et Dyr eller en Engel*), no sería nunca presa de la angustia. Pero es una síntesis y, por tanto, puede angustiarse, y cuanto más hondamente se angustia tanto más grande es el hombre (*jo dybere han ængstes, jo større Menneske*). Sin embargo, no hay que tomar esto en el sentido en que los hombres en general lo toman, refiriendo la angustia a algo externo que se acerca desde fuera al hombre, sino en el sentido de que el hombre mismo produce angustia. Sólo en este sentido

113. F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, cit., pp. 183-185.

> ha de entenderse lo que se dice de Cristo que «se angustió hasta la muerte» (*han ængstedes indtil Døden*), y lo que Cristo dice a Judas: «Lo que vayas a hacer, hazlo pronto» (*hvad Du gjør det gjøre Du snart*). Ni siquiera las terribles palabras con que Lutero se llenó de angustia al predicar sobre ellas: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (*min Gud, min Gud hvi haver Du forladt mig*). Ni siquiera estas palabras expresan el dolor tan intensamente; pues con estas últimas palabras se designa un estado en que Cristo se encontraba, mientras que las primeras designan una relación con un estado inexistente[114].

La crisis vivida por Cristo en la cruz, como su problemático sentimiento de abandono (comprensible desde su vertiente humana, incomprensible como Dios), es ciertamente significativa; y de un modo especial para la *theologia crucis* luterana que tanto influyó en el pensamiento religioso de Kierkegaard. ¿A qué se debe, en este punto, la predilección por otro momento bíblico, como representativo de la experiencia angustiante (dentro de lo terrible, por supuesto, de ambas situaciones)?

Lo cierto es que el propio Kierkegaard reflexionará, en diversas ocasiones, a propósito del pasaje que tanto angustiaba a Lutero, lo cual ratifica su relevancia. Entre este, el más citado, y aquel en que interviene Judas se da únicamente una diferencia, la que distancia a la realidad de la posibilidad. La angustia es tanto más intensa según Kierkegaard cuando se muestra en su posibilidad, siendo la posibilidad, la posibilidad extrema (de lo posible y de lo imposible), la inquietante esencia de la libertad. Slavoj Žižek ha señalado oportunamente en su texto sobre Schelling que «no hay libertad real sin una angustia insostenible»[115].

En la cruz Cristo se enfrenta a la muerte, y como tal se angustia; pero frente a Judas ni siquiera está ante la muerte, lo cual (según la perspectiva que hace más *real* la posibilidad que más dista de su realización efectiva) lo angustiaría todavía más. En ambos casos no obstante, un punto, el punto fundamental, es compartido: nos habla Kierkegaard de un *angustiarse hasta la muerte*, de aquella *enfermedad mortal* que acompaña la existencia de la síntesis que es el hombre, con capacidad para trascender y sobreponerse a su condición caída pero desde el rebajamiento mismo.

El alma angustiada se torna dialécticamente en espíritu, con la libertad de *poder ser* lo que ya desde siempre *es* o, por otra parte, de renunciar a su configuración existencial, a la actualización de su posibilidad más intrínseca. La especulación schellinguiana acerca de la potencialidad del ser que es (más real, siempre, de cuanto pueda decirse de él) adopta en

114. BA: 454 [SKS].
115. S. Žižek, *Essai sur Schelling. Le reste qui n'éclôt jamais*, cit., p. 20.

Kierkegaard unos términos de sesgo profundamente personalista, desde la afectación religiosa que hubo de acompañarle toda la vida.

Difícilmente puede negarse la influencia de la obra de Schelling, como tampoco de sus lecciones berlinesas, si bien el camino que toma Kierkegaard desafía teológicamente toda aproximación especulativa a la verdad metafísica, que para el pensador danés radica en la asunción subjetiva del principio omnipotente e incomprensible de Dios. Como Schelling, concibe en Dios un fundamento inaprensible, pero la forma dialéctica en él está embebida de *pathos*, vivificada por la comprensión humana se distancia de la especulación.

En una nota al pie de *El concepto de la angustia* Kierkegaard demuestra tener conocimiento del tratamiento schellinguiano de la «angustia, ira, ansiedad, sufrimiento, etc. Pero uno —añade— debe sospechar de semejantes expresiones, de modo a no confundir la consecuencia del pecado en la creación, con lo que Schelling caracteriza como estado y humores de Dios»[116]. Kierkegaard comenta que Schelling expuso precisamente en sus lecciones berlinesas la idea de que «una melancolía se halla esparcida en la naturaleza, así como una depresión en la divinidad»[117].

Kierkegaard considera que la principal idea schellinguiana, más allá de ambigüedades, es que la angustia es la afección de que sufre la divinidad en su disposición para crear. Aquella noción de posibilidad absoluta, por encima de la realidad, afectaría según la relectura kierkegaardiana no sólo al creador sino también a la criatura, mediada por la persona de Cristo, que se angustia ante la posibilidad del absurdo máximo, la posibilidad de la muerte de un dios.

El pensador danés no entra realmente a debatir con Schelling sus diferencias y sólo esboza aquellos puntos en común, que adapta como propios, dándoles un vuelo, un desarrollo literario y afilosófico ausente en el pensador alemán. Se encuentran referencias puntuales que balizan el camino propio, el de Kierkegaard, en su relación con Schelling. Como cuando, más adelante, recuerda Kierkegaard que si bien la «conciencia de pecado, profunda y seriamente formada como arrepentimiento es una rareza»[118] no por ello es exclusiva del *genio*, término reservado a unos cuantos virtuosos, como se puede ver en el sentido de la interpretación musical. «Tomaré precauciones para no expresarlo como Schelling», dice Kierkegaard, pues en el ámbito de la religión

116. BA: 363 [SKS].
117. *Ibid.*
118. BA: 416 [SKS].

no se trata de tener un don especial, reservado a unos pocos: «Si todo hombre no participa esencialmente en lo absoluto, entonces todo está acabado»[119].

A través de *Johannes de Silentio*, con la distancia pseudónima y su clásico retoricismo había concluido algo semejante en *Temor y temblor*, al afirmar que aun siendo incomprensible la relación que mantiene el particular con lo absoluto, el individuo máximamente subjetivo por encima de las convenciones de la generalidad, nadie está a priori excluido de esa posibilidad. Ese es el carácter universal de la absoluta participación personal en los misterios de la fe, que —según Kierkegaard— la razón no alcanza.

Para finalizar con esta evidencia de la tensa relación mantenida entre Schelling y Kierkegaard, desde la recepción que hace este del primero a través de las lecciones berlinesas, parece necesario contemplar la obra más profundamente especulativa del danés, la *Apostilla conclusiva y no científica a las Migajas filosóficas*, una obra que a pesar de todo no hace sino evidenciar la alternativa existencial frente a la especulación filosófica, alternativa que desarrolla jocosamente, mediante técnicas más propias de la literatura.

El pseudónimo al que Kierkegaard atribuye esta obra, *Johannes Climacus*, se refiere en un momento dado a una lectura muy particular, realizada poco antes de leer a Lessing… se trata de la lectura de *Temor y temblor*, y su autor, *Johannes de Silentio*, quien habría planteado la necesidad de un salto decisivo, el salto de la fe, que «no puede ser alcanzado ni por la intuición intelectual de Schelling ni por lo que Hegel, burlándose de Schelling, quiere imponer a modo de sustitución: el método. Puesto que el salto es justamente la protesta más decisiva contra el contrasentido del método»[120].

Poco tiempo después, en sus diarios personales, Kierkegaard volverá a comparar la producción filosófica de ambos:

> La relación entre Schellling y Hegel es en el fondo esta: Schelling llegó a abolir la cosa en sí (*das Ding an sich*) en virtud del absoluto, aboliendo el juego de sombras que tenía lugar del otro lado, de modo a hacerlo aparecer de este lado. Pero Schelling se detuvo en el absoluto, la indiferencia, el punto cero desde el cual, en el fondo, nunca partió, pero que venía a significar que detrás de sí no había nada. Hegel creyó no obstante poder ir bastante lejos por detrás, del otro lado del absoluto, para coger impulso. La

119. *Ibid*.
120. AE: 102-103 [SKS].

filosofía de Schelling se encuentra en reposo, la hegeliana pretende haber encontrado el impulso, el impulso del método[121].

Esta constatación podría parecer un tanto reduccionista, pero lo cierto es que, en cualquier, caso informa de la apreciación de la reivindicación de Schelling. Una reivindicación que se queda corta, muy al contrario de la hegeliana, si bien supone para Kierkegaard la realización de una posibilidad, la existencial, que desafía de continuo el paradigma filosófico apostando por una vivencia de lo absoluto *más acá*, profundamente arraigada en la persona que despliega su ser libre según la constante posibilidad del devenir.

Otros pasajes de la obra que glosa aquellas *Migajas filosóficas* abundan en la existencia paradójica de una realidad espiritual subjetiva, la de la fe cristiana, que según Kierkegaard no puede ser acomodada a la lógica de aquel pensamiento especulativo que también había censurado Schelling en las lecciones berlinesas. De forma burlona lo plantea el danés en la *Apostilla*, al afirmar que «la fe objetiva es como si el cristianismo hubiera sido anunciado como un pequeño sistema (*som et lille System*), por supuesto no tan bueno como el de Hegel. Es como si Cristo —siento decirlo así, pero no es mi culpa— hubiera sido profesor y los apóstoles miembros de una sociedad de sabios»[122].

Esta última es la comprensión, contraria a la paradoja kierkegaardiana, a la pasión de la fe que sobreabundaría en la época de redacción de esta obra. «Antes —concluye *Climacus*— un cristiano era un loco a los ojos del mundo; ahora, que todos los hombres son cristianos, aún así es un loco… a los ojos de los cristianos»[123].

Inoculado el *pathos* religioso a una comprensión devenida existencial, fuertemente subjetiva, Kierkegaard se distinguirá como autor incluso de aquellos pensadores sistemáticos más afines, como Schelling, para abrir camino en la soledad del incógnito cristiano, mediante una autoría tan ambigua como sintomática.

Las lecciones berlinesas, al igual que las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*, se encuentran presentes, soterradas y transformadas, en obras como *El concepto de la angustia* o la *Apostilla conclusiva y no científica a las Migajas filosóficas*; dos obras que en su antisistematismo empecinado demuestran participar, *siempre* dialécticamente, de la posibilidad que nunca deja de ser real como soporte para aquel salto inconcebible.

121. *Journalen NB*: 128; 1847 [SKS].
122. AE: 197 [SKS].
123. *Ibid.*

5. A modo de conclusión

No cabe duda de que los escritos de Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre y otros pensadores existencialistas se inspiran en Kierkegaard y en su formulación de la angustia. Con todo, la lectura que elaboran de Kierkegaard se desvincula de su sustrato teológico y de los implícitos bíblicos de su reflexión antropológica, articulada a la luz del relato del *Génesis*, lo cual nos muestra que la asunción de la finitud y la inmanencia en el ámbito del pensamiento contemporáneo, impide cualquier dimensión transcedente o eterna. Por el contrario, Kierkegaard, heredero de toda la tradición de la metafísica cristiana que está a punto de entrar en crisis con Nietzsche, es un acérrimo defensor de la eternidad como elemento integrador de una concepción espiritual del hombre y de la creación.

A partir de los paralelismos e influjos identificados a lo largo de esta presentación, puede afirmarse que Schelling y Kierkegaard no son tan distintos como el pensador danés trata de hacer ver. Uno podría sacar rápidamente esta conclusión a partir del desprecio que el pensador danés manifiesta por Schelling en 1842. A nivel histórico, por lo que hace a la asistencia de Kierkegaard a las lecciones de Schelling en Berlín, resulta cierto que aunque los apuntes de las lecciones se interrumpen el 4 de febrero, Kierkegaard permanece unos meses más en Berlín lo que le permite escuchar los primeros desarrollos de la Filosofía de la Mitología. Además, como ya hemos señalado, en su biblioteca particular se encuentran todas las ediciones de las lecciones de Schelling correspondientes a sus cursos de Berlín entre 1842 y hasta su muerte, en los que se encuentra la esencia de su Filosofía de la Mitología y de la Revelación. A este respecto Rosenkranz constituye uno de los ejes fundamentales tanto para la elaboración de *El concepto de la angustia* como para su concepción de lo psíquico-espiritual, con su libro *Psychologie, Oder, Die Wissenschaft vom subjektiven Geist*, pues, aunque pasa por hegeliano, asistió a las lecciones de Schelling (*Vorlesungen über Schelling*), las cuales editó en 1843, uno de los textos que Kierkegaard usó y consultó con asiduidad.

Por otro lado, en lo referente a la influencia textual, queda claro que tanto su ensayo sobre la libertad humana como el famoso *Prefacio a Cousin* (1834), en el que expone las diferencias entre filosofía positiva y negativa, y donde reformula el empirismo, un «empirismo transcendental» que constituye el suelo metafísico de su Filosofía de la Mitología y de la Revelación, son dos obras conocidas y leídas por el pensador danés como mecanismo para desarrollar su crítica profunda a Hegel[124].

124. I. Basso, *Kierkegaard. Uditore di Schelling*, Mimesis, Milán, 2007, pp. 49-70.

De esta manera, desde estos referentes schellinguianos, podemos rastrear categorías e ideas fundamentales del pensador alemán en la producción media y tardía de Kierkeggard en obras como *El concepto de la angustia*, *Migajas filosóficas* y, de un modo especial, en el *Postscriptum*. En estos dos últimos, bajo los pseudónimos de *Climacus* y *Anticlimacus*, los más elevados de la escala de la pseudonomía, los que se mueven en el último eslabón de los *preambula fidei*, de una sabiduría que quiere creer, se realza la importancia de la realidad como posibilidad realizada por una libertad, así como la importancia de lo histórico en la comprensión del cristianismo como opuesto a la idea del cristianismo como doctrina moral o sistema lógico, tan en boga en el proceso de racionalización y secularización del cristianismo que está teniendo lugar.

Finalmente, por lo que se refiere a la importancia del contenido de estas lecciones de Berlín (que ahora presentamos por primera vez en castellano) cabe destacar, en primer lugar, que en plena sintonía con el esquema de las lecciones de Schelling, que finalizan con un canto al papel central de las mitologías, y del proceso mitológico, como precedente necesario y fragmentario de una razón autoconsciente, fondo oscuro que no se puede traer a presencia, fundamento de lo real que se sustrae a todo lo ideal, también Kierkegaard inició su andadura con una especulación en torno a la poesía y el sustrato mitológico de la poesía danesa. La mitología, en tanto que ciencia de la prehistoria que da noticia de la naturaleza caída del hombre, permite elaborar una ciencia socrática, un saber que es un querer, un preguntar e interrogar como saber en búsqueda y en camino[125].

En segundo lugar, la presentación filosófica que elabora Schelling de Dios en las lecciones de Berlín tiene muchas afinidades con la idea de Dios que Kierkegaard enfatiza en muchos momentos de su obra. Schelling concibe a Dios como Señor, como el Dios viviente y no encerrado en el *Seyn*, cuya gloria y señorío (*Herrlichkeit*) se hacen visibles en la naturaleza y en la historia. Kierkegaard subraya, a lo largo de sus textos autobiográficos, que Dios es, esencialmente, un ser personal, el ser viviente que se manifiesta en la historia y en la interioridad del ser humano, y marca sus distancias con el teísmo abstracto y el panteísmo. Schelling

125. Uno de los puntos por explorar en las relaciones Schelling-Kierkegaard es la formulación del saber como docta ignorancia que formuló Schelling en sus *Lecciones de Erlangen*, donde la impronta socrática juega un papel determinante. Schelling compara este saber con la «segunda singladura» del proyecto platónico, donde los fundamentos entran en crisis y el sujeto ha de enfrentarse a un mar desconocido y bravo. El tema del socratismo está plenamente ligado a la cuestión de la tragedia y del saber trágico, como se muestra en el propio Kierkegaard y en Nietzsche. Véase B. Loer, *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1974, pp. 119-142.

subraya estas tesis en las lecciones y afirma que «si no se entiende esto, se acaba o bien en el panteísmo, o bien en el teísmo abstracto, que supone un origen del mundo inteligente, pero interpreta la creación como algo inconcebible para la razón».

Schelling considera en las lecciones que «la existencia de Dios no puede ser demostrada». Kierkegaard afirma esta misma tesis en *El concepto de la angustia* y en las *Migajas filosóficas* y considera imposible demostrar la existencia de Dios, así como la de cualquier otro ser. Según su perspectiva filosófica, no cabe ni una demostración a priori de la existencia de Dios (argumento ontológico en la versión racionalista), ni una demostración a posteriori, esto es, a partir de la existencia del mundo.

Desde este punto de vista Kierkegaard rechaza todo panteísmo, toda reducción de Dios, sujeto absoluto, a idea lógica o entidad metafísica. Su idea de Dios como un ser dotado de vida, como una comunidad de personas en el amor que trasciende la razón y se manifiesta en la historia está presente en las lecciones de Schelling y constituye el núcleo fundamental de lo que este pensador entendía por «monoteísmo»[126], en su lucha contra el teísmo y el panteísmo.

En tercer lugar, la conexión de la angustia como rasgo diferencial de una metafísica de la voluntad (*Willemetaphysik*), donde todo el Ser es voluntad (*Wille*) y, por tanto, no ser sustancial, permanente o acabado, sino ser en proyecto y construcción, en determinación y elección, constituye el eje de la influencia directa de Schelling en Kierkegaard, influencia más profunda y metafísica que la meramente psicológica o histórica. Porque la nada, que ocupa un lugar central en *El concepto de la angustia*, será otro nombre para indicar el fondo oscuro de la libertad que subraya Schelling en su obra.

En cuarto y último lugar, la afirmación de carácter real e histórico del cristianismo como oposición radical a la reducción del cristianismo a doctrina lógica o moral, camino que está presente no sólo en Kant sino también en Hegel y Strauss, con el peligro implícito de una forma de romanticismo en la cual la religión queda reducida al claustro de la intimidad pietista, y a la fuente del sentimiento, como en Schleiermacher, se encuentra tanto en *La ejercitación del cristianismo* como en el *Postscriptum*. Es en este último texto donde se encierra la clave para la comprensión de la herencia schellinguiana en la obra de Kierkegaard. En apariencia, este escrito, que parte de la consideración de Lessing de que ninguna verdad histórica puede devenir una verdad eterna, le sirve a Kierkegaard

126. F. Tomatis, *Kenosis del Logos. Ragione e Revelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma, 1994, pp. 176 ss.

para negar toda apoyatura histórica de la fe. La afirmación de la subjetividad radical, de la decisión interior, de la individualidad fuera de todo dogmatismo racional constituye entonces el seno de la particularidad kierkegaardiana.

No obstante, tal interpretación tan sólo responde al problema subjetivo, a la relación del sujeto con el cristianismo, pero aún falta la dimensión objetiva que Kierkegaard traza en la división 2, del capítulo IV, cuando trata lo dialéctico y habla de un «nuevo sentido de lo histórico», que tiene que ver con que lo eterno entre en relación con lo histórico. Desde *El concepto de la angustia* hasta el *Postscriptum*, como revela el tratamiento sistemático de los pseudónimos que muchos autores han señalado[127], se encuentra esta tensión inherente entre la individualidad y el decurso de la historia del cristianismo, en tanto que referente de lo eterno actuando en el tiempo. Esta extraña dialéctica entre lo eterno y lo temporal, lo natural y lo espiritual, lo individual y lo comunitario, nunca resuelta constituye el seno trágico mismo del pensamiento de Schelling y de Kierkegaard, cada uno desarrollado con su propio tenor y énfasis, pero donde una multiplicidad de elementos, y una vía de desarrollo como camino intermedio entre el racionalismo y el historicismo, entre el escepticismo y el fideísmo, entre la sabiduría antigua y la cristiana, muestran una preocupación común.

No es de extrañar que aunque Kierkegaard estuviera presente en las lecciones de Schelling en Berlín, el número de referencias explícitas de tales lecciones sea más bien modesto. Al igual que no está nada claro

127. La pseudonimia ha sido fuente de una profunda polémica y no podemos tratarla aquí como se merece, pero sí resaltar, como señala *Los estadios en el camino de la vida*, que puede interpretarse libremente como la especial «fenomenología del espíritu» de Kierkegaard, que una parodia irónica de Hegel permite aproximarse al «sistema». O sea, que hay una pedagogía de los pseudónimos que permite elevarse a una visión filosófica, crítica, de la verdad del cristianismo, que es expuesta de un modo directo en los famosos «sermones» o «discursos cristianos». Más allá de los problemas que ligan a la comunicación directa e indirecta en Kierkegaard, lo que queremos señalar es que hay un movimiento dialéctico en la sucesión de los pseudónimos que prepara la comprensión de este último texto de Kierkegaard. En ese sentido, lo individual guarda una relación tensa y extraña con lo universal, lo natural con lo libre, lo histórico con lo trascendental. Esta tensión está presente, muy problematizada, tanto en Schelling como en Kierkegaard, y en nuestra opinión, falsea la realidad la visión de un pensador individualista, defensor del fragmento, la intimidad y el sentimiento, de corte romántico y posmoderno, al margen de la reflexión y categorización heredadas del Idealismo alemán. Veáse, entre otros, M. Bösch, *Søren Kierkegaard: Schicksal-Angst-Freiheit*, cit., pp. 216-324; W. Greve, *Kierkegaards maieutische Ethik*, Suhrkamp, Fráncfort d.M., 1990, pp. 22-33; Ch. Taylor, *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard,* Fordham UP, Nueva York, 2000, pp. 183-262.

que sus alusiones al sistema, al especulador, a lo positivo, no sean sólo para referirse satíricamente a Hegel, sino también a Schelling[128]. La raíz de esta ambivalencia de la relación Schelling-Kierkegaard radica en que la primera impresión de las lecciones de Schelling era que, aunque este autor intentaba abrirse a la realidad y a la libertad, no conseguía sustraerse de la idea de un sistema o filosofía de lo Absoluto. De ahí el desdén y rechazo por parte de Kierkegaard. Esto ha llevado a autores como Jochem Hennigfeld, según el cual Kierkegaard debe a Schelling más de lo que reconoce, a sostener que Kierkegaard parte del *Enkelte*, de la existencia finita del individuo, como principio de la filosofía, lo que le opone radicalmente al proyecto schellinguiano[129]. No obstante, la visión de Schelling ha sido modificada radicalmente en los últimos años, viéndose en su última filosofía el intento por realizar una filosofía de la libertad, de carácter histórico, con un sujeto individual trágico, que se mueve entre el conocer y el querer. Lo cual le valió la afirmación de Tillich, gran conocedor de Kierkegaard, de ser «el gran precursor del existencialismo»[130].

En este sentido, pensamos que acierta la profesora Ingrid Basso cuando sostiene que Kierkegaard debe a Schelling mucho más que la artillería para combatir el sistema hegeliano. Su presencia, implícitamente, escasamente referida, ocupa la totalidad de su obra[131]. Existe, pues, una relación de continuidad entre ambos que Kierkegaard mismo parece no reconocer, pero que se pone de manifiesto en el significativo paralelismo de sus respectivas obras sobre la libertad humana.

128. Escribe Tonny Aagaard Olesen: «Queda por examinar si la sátira casi emblemática de Kierkegaard sobre el sistema, la especulación, el especulador, lo positivo, el hacer promesas, el ir más allá [...] se dirigen sólo contra Hegel o si también hay aquí una crítica a Schelling. A estos lemas satíricos también pertenece el ir más allá de Hegel, que es probablemente, en el fondo, el alegato mismo de la filosofía tardía de Schelling» (en J. Stewart [ed.], *Kierkegaard and His German Contemporaries*, Ashgate, Hampshire, 2007, p. 265).

129. J. Hennigfeld y J. Stewart (eds.), *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Walter de Gruyter, Berlín, 2003, pp. 103-116.

130. P. Tillich, «Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes»: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 9 (1955), pp. 197 ss.

131. Dice al respecto Ingrid Basso: «En realidad no podemos decir que Kierkegaard haya aceptado y se haya apropiado de algunos de los cuestionamientos filosóficos del último Schelling, aunque no se puede negar que la insistencia kierkegaardiana en la dirección que toma en el tratamiento de ciertos temas, entre otros, por ejemplo, el problema de la llamada condición en la comprensión de la verdad por parte del cristiano, ha sido influenciada mayeúticamente, por contraste, por la filosofía del último Schelling y, por lo tanto, nuestro propósito será mostrar en qué modo lo ha sido» (*op. cit*., p. 41).

Bibliografía

Anz, W., *Kierkegaard und der deutsche Idealismus*, Mohr, Tubinga, 1956.
Basso, I., *Kierkegaard uditore di Schelling*, Mimesis, Milán, 2007.
Binetti, M.ª J., *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard*, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona, 2005.
Bukdahl, J. K., *Kierkegaard and Dialectics*, The University of Aarhus, 1979, 147-192.
Brito, E., *Philosophie et théologie dans l'œuvre de Schelling*, Cerf, París, 2000.
Colette, J., *Kierkegaard et la non-philosophie*, Gallimard, París, 1994.
Colette, J., «Kierkegaard et Schelling»: *Kairos. Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail* 10 (1997), pp. 19-31.
Dempf, A., «Kierkegaard hört Schelling»: *Philosophisches Jahrbuch* 65 (1957), pp. 147-161.
Dietz, W., Søren *Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, Anton Hain, Fráncfort d.M., 1993.
Disse, J., *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Alber, Múnich, 1991.
Ejsing, J., «Kierkegaard and Schelling. The Life of Becoming»: *Kierkegaardiana* 24 (2004), pp. 113-125.
Figal, G., «Schellings und Kierkegaards Freiheitsbegriff», en H. Anz, P. Kemp y F. Schmöe (eds.), *Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit*, Text und Kontext, Múnich, 1980, pp. 112-127.
Frank, M., *Philosophie der Offenbarung 1841/1842*, Suhrkamp, Fráncfort d.M., 1993.
Grøn, A., «Das Transzendenzproblem bei Kierkegaard und beim späten Schelling», en H. Anz, P. Kemp y F. Schmöe (eds.), *Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit*, pp. 128-148.
Hatem, J., «Angoisse et péché: Schelling et Kierkegaard»: *Annales de Philosophie* 11 (1990), pp. 77-90.
Hennigfeld, J. y Stewart, J. (eds.), *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Walter de Gruyter, Berlín, 2003.
Søren Kierkegaards Skrifter, ed. crítica a cargo de N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, A. McKinnon y F. Hauberg Mortensen, 55 vols., Søren Kierkegaard Forskningscenteret/G. E. C. Gads Forlag, 1997(citado como SKS).
Koktanek, A. M., *Schellings Seinslehre und Kierkegaard. Mit Erstausgabe der Nachschriften zweier Schellingsvorlesungen*, Oldenbourg, Múnich, 1962.
Majoli, B., «La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard»: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 46 (1954), pp. 232-263.
Oliver, R., *Schelling and Kierkegaard. Experimentations in moral autonomy*, The University of Oklahoma, Oklahoma, 1977.
Pera, S., «L'influsso di Schelling nella formazione del giovane Kierkegaard»: *Archivio di Filosofia* 1 (1976), pp. 73-108.
Perkins, B. L. (ed.), *The Concept of Irony*, Mercer UP, Macon, 2001, pp. 391-416.

Rinaldi, F., «Della presenza schellinghiana nella critica di Kierkegaard a Hegel»: *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura* 43 (1969), pp. 243-262.
Rosenau, H., «Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling»: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27 (1985), pp. 251-261.
Stewart, J. (ed.), *Kierkegaard and His German Contemporaries. Philosophy*, Ashgate, Hampshire, 2007.
Struve, W., «Kierkegaard und Schelling», en S. Steffensen y H. Sörensen (eds.), *Kierkegaard Symposium*, Munskgaard, Copenhague, 1955, pp. 252-258.
Taylor, Ch., *Journeys to Selfhood. Hegel & Kierkegaard*, Fordham UP, Nueva York, 2000.
Theunissen, M., «Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels»: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964-1965), pp. 134-160.
Thulstrup, N. (ed.), *Kierkegaard and speculative idealism*, Reitzel, Copenhague, 1979.

Fernando Pérez-Borbujo Álvarez
Universitat Pompeu Fabra

Francesc Torralba Roselló
Universitat Ramon Llull

Jacobo Zabalo Puig
Universitat Pompeu Fabra

NOTA DEL TRADUCTOR

Los apuntes tomados por Kierkegaarard de las lecciones de Schelling sobre la Filosofía de la Revelación son, como su propio nombre indica, simples anotaciones hechas durante la asistencia a las sesiones impartidas por el filósofo alemán en el invierno de 1841-1842. Quiere esto decir que presentan, por lo tanto, las mismas peculiaridades o, mejor dicho, adolecen de los mismos defectos que distinguen fácilmente unos apuntes de cualquier otra forma de escritura, a saber: fragmentación, incompletud, falta de orden, confusión, numerosas erratas, constantes abreviaturas, puntuación incorrecta, redacción sintácticamente incoherente, falta de concordancia, etc. Por no hablar, claro está, de una evidente ausencia de cualquier rastro de «estilo».

Al caso que nos ocupa se suma, además, el problema de la lengua misma del escrito: las lecciones dadas por Schelling, en alemán, son recogidas por Kierkegaard, en danés, en lo que por momentos constituye ya casi una fusión de ambas lenguas germánicas. Y es que Kierkegaard no sólo mantiene con gran frecuencia el original alemán para aquellos conceptos más relevantes, o tal vez más «intraducibles», sino que en múltiples ocasiones traslada directamente al danés giros propios de las expresiones originales alemanas.

Para la presente traducción se ha optado por respetar estas peculiaridades hasta lo que se ha considerado, con mayor o menor acierto, el límite de lo razonable. Así, si bien el texto original es puntualmente «corregido» o «facilitado» en aquellos momentos en los que se ha considerado que no hacerlo supondría dificultar excesivamente, o ya casi imposibilitar, su comprensión (como es el caso, por ejemplo, de las abreviaturas, algunas simplemente no trasladables al castellano, o también de la puntuación, en algunos casos particularmente caótica), por lo de-

más, se ha optado por respetar aquellos otros casos en los que la incorrección sí era fácilmente trasladable al castellano y, al mismo tiempo, no suponía una dificultad añadida para la comprensión del texto, ya de por sí suficientemente complejo.

Se incorpora al texto la traducción, entre corchetes, de las numerosas expresiones en latín, griego, hebreo y alemán del original. No obstante, pensando tanto en que en muchos casos el lector de la obra no las necesitará como en evitar una repetición excesiva y molesta, pues muchas de las expresiones se reiteran, se ofrece traducción sólo la primera vez en que aparece cada una de ellas.

Por último, mencionemos que la presente traducción ha sido realizada a partir de la reciente edición de los escritos completos de Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter* (vol. 19, Søren Kierkegaard Forskningscenteret/Gads Forlag, Copenhague, 2001), cuyo aparato crítico ha sido también consultado para la elaboración de las notas. Para facilitar la confrontación con el original, se da al margen la paginación de esta edición.

ÓSCAR PARCERO OUBIÑA

APUNTES DE LAS LECCIONES BERLINESAS
DE F. W. J. SCHELLING
SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA REVELACIÓN
(NOVIEMBRE DE 1841 – FEBRERO DE 1842)

|Cuaderno 1[1] 305

1

Quería ser considerado como un difunto en sentido griego, según el significado platónico.

2

Cuando hablaba de revelación se refería con ello a que esta contiene algo que está por encima de la razón. Si, como decía Kanne[2], no vale la pena entusiasmarse por lo ordinario, así también la revelación no tendría ningún interés si no contuviese más que la razón. — Se esforzaría por la claridad y la sencillez; otros podrían complacerse en hacer difícil lo fácil; y aunque fuese complicado, aun así valdría το αλεθες ραδιον [la verdad simple]. Quiso empezar desde el principio de todo, sin presuponer nada.

Filosofía y realidad

Todo lo real tiene una doble cara: *quid sit* (lo que es) *quod sit* (que es)[3]. En consecuencia, la filosofía puede intervenir al respecto en una doble

1. Primero de los dos cuadernos que ocupan los apuntes de las lecciones de Schelling.
2. Johann Arnold Kanne (1773-1824), autor alemán que trabajó en los ámbitos de la mitología y la lengua.
3. Tomada de la filosofía escolástica, remite a la distinción entre esencia y existencia.

relación: se puede tener un concepto sin conocimiento*, pero no conocimiento sin concepto. En el conocimiento está presente la duplicidad, por lo que este es recuerdo. Cuando veo una planta, la recuerdo y la traslado al universal al reconocerla como planta. Esto se veía también en la duplicidad implícita en el latín *cognitio* [conocimiento] y en la duplicidad del hebreo עד’ [conocer, reconocer].

Filosofía y ser.

3

22 de noviembre

Podría llamarse a la filosofía επιστημη του οντος [ciencia del ente], una designación muy acertada al menos en la medida en que anticipa el desa-
306 rrollo posterior. En tal caso, la cuestión sería, con respecto a | la duplicidad anteriormente mencionada, si la filosofía se ocupa de las dos formas de ser y, si así fuese, si lo haría en una [sola] ciencia; o [si se ocupa de] sólo una. Podría decirse: cuando conozco algo, lo conozco también como un ente; cuando conozco una planta, la conozco como un ente. Sobre esto, objeciones al estilo kantiano, que el ser es un accidente. Pero si se tratase de algo que no estuviese supeditado a la accidentalidad, sino a la necesidad, habría que responder que es sólo una cuestión de contenido, no de ser. También en la lógica el movimiento tiene lugar no *in Bezug auf quodditas* [en relación a la *quodditas*] sino *auf quidditas* [a la *quidditas*][4]. En consecuencia, la filosofía resultaría una doctrina bien de la esencia, como se acostumbraba a decir, bien de la existencia, como otros pensadores más recientes dijeron. Lo existente podría conocerse en la experiencia, y de este modo no se vería ninguna necesidad de las laboriosas y no obstante superfluas superaciones de la filosofía. Pero habría algo que no se podría experimentar. Esto tendría que estar pues en la razón. Pero para descubrirlo, tendría que desarrollarse todo el contenido de la razón y por lo tanto empezarse con lo inmediato. ¿Cuál es el contenido inmediato de la razón? *La razón es la potencia infinita del conocimiento*. Como tal, parece no tener contenido ninguno; y no obstante tiene un contenido, pero por otra parte este es sin su *Zuthun* [intervención]; su «*contenido eingeborene* [innato] a priori». *Esta es la potencia infinita del ser*. Pero toda filosofía es acción, es actividad, se ocupa de sí misma, es

* [Al margen:] Es decir, un concepto está expresado en el *quid sit*, pero de ello no se sigue que yo sepa *quod sit*.

4. Cf. *supra* § 2, nota 3.

pensamiento, pensamiento filosófico. En ese contenido, el pensamiento descubre su naturaleza movediza. En este sentido, el ser podría recordar el viejo *ens omnimode indeterminatum* [ser enteramente indefinido] escolástico; un no existente; no este o aquel existente, sino lo existente en general. Pero el ser no es sólo *aptitudo ad existendum* [capacidad de existir]; el *ens* escolástico está totalmente muerto, es sólo una paráfrasis nominal. En Wolff, el *ens* se convirtió en *non repugnantia ad existendum* [no oposición al existir], pero nuestro *Seyn* [ser] es el mismo concepto infinito de ser, *ist das ihr Natur in den Begriff Uebergehen* [en su naturaleza está pasar al concepto]. Y no obstante, no es realmente de *Uebergehen* [pasar, traspasar] de lo que aquí se trata. La potencia de ser, *Seynkönnen,* pasa por tanto al *Seyn* y con ello al pensamiento, pero todo el movimiento es en dirección de la *quidditas*, no de la *quodditas*, y esta realidad es en otro sentido simple posibilidad*. La potencia del *Seyn* es la fuente del *Seyn*. Pero los movimientos son aquí de nuevo *besondere Möglichkeiten* [posibilidades particulares] dentro de esta posibilidad. Tenemos por lo tanto una ciencia a priori, una ciencia pura de la razón; si es o no filosofía, no lo sé —si bien desde luego forma parte de ella: *philosophia prima, Ontologia* [filosofía primera, ontología]—. Con esto se han venido ocupando desde la crítica de Kant. Pero Kant tomó la razón pura sólo en el sentido subjetivo, no como aquí es tomada como potencia infinita del conoci- 307
miento. | La cuestión ahora es *si es filosofía pero no* die *Philosophie* [*la* filosofía]*, o si es* die Philosophie; *o si no es en absoluto filosofía*. Pero antes de pasar a este análisis se hace necesario examinar el contenido de la ciencia de la razón. El contenido de esta potencia infinita del conocimiento es la potencia infinita del ser. Pero esta potencia es transición al ser. Por lo tanto la potencia está sin *Seyn,* pero es transición al *Seyn*. Si pasa al *Seyn,* entonces ya no es más poder, sino *ausser sich* [fuera de sí], se ha perdido a sí misma, es un εφισταμενον [aquello que es detenido]. No deja de ser, pero deja de ser poder ser. Pero la potencia es tener el poder ser; en consecuencia, cuando es, deja de ser y es esta ambigüedad.

4

23 de noviembre

Empezó con una repetición. Podría preguntarse cuál es el contenido inmediato de la razón. Algunos han mantenido que es Dios, que la razón es *Gott-Setzen* [poner a Dios]. Pero es claro que Dios es algo real, y el

* [Al margen:] Esto lo ilustró también remitiéndose a la geometría, que no tiene ningún interés en absoluto por ningún triángulo particular.

contenido primero de la razón no es algo real, su contenido, esto es, *Seyn*, es lo contrario a lo real. La razón es, como por otra parte así lo indica la derivación de la palabra, *Alles-Vernehmen* [omni-perceptiva], y así su contenido es algo a priori, no algo real; es *omnibus aequa* [igual para todos], excluyendo sólo *Nichts* [nada]. El *foeminini generis* [género femenino] de esta palabra (*Vernunft* [razón]) apunta también a esto, a esta feminidad, mientras que *Verstand* [entendimiento] es *masculinum*. Por lo tanto su contenido es *Seyn* como το περιφερες [aquello que gira en torno] que inmediatamente cambia.

La posibilidad inmediata es lo primero, y es la posibilidad aconceptual, pues el concepto es potencia; la posibilidad es *begrifflos, macht- und sinnlos, schrankenlos* [carente de concepto, carente de poder y significado, carente de límites]. No la encontramos en la naturaleza, pero sí es como υποκειμενον [substrato][5] un presupuesto. La potencia es definida como infinita, pero la verdadera infinitud tiene *Schranken* [límites] sólo en sí. La potencia admite dos *contradictoria* [opuestos]. Aquel que sólo está sano *potentia* [en potencia] está en la misma medida enfermo *potentia*; aquel que sólo es docto *potentia* es en la misma medida ignorante *potentia*, y a la inversa, aquel que es ignorante *potentia* es en la misma medida docto *potentia*, hasta el punto que puede llegar a serlo. El paso al *Seyn* según *potentia* no excluye el no poder pasar. La potencia del *Seyn* es pues tanto el poder pasar al *Seyn* como no poder pasar. Sólo cuando realmente ha pasado excluye de sí lo otro, pero precisamente mediante esto lo pone, porque excluirlo es *ausser-sich-setzen* [poner fuera de sí]. Esto se explica de la siguiente manera. El poder es una voluntad en reposo; una transición *a potentia ad actum* [de potencia a
308 acto] es | una transición de no-querer a querer. Piénsese ahora en esta voluntad un querer y un no querer, pues la potencia infinita contiene ciertamente ambas partes y contiene los opuestos. Lo *Nicht-Uebergehen-Willende* [que no quiere pasar] es propiamente lo impotente, el poder lo adquiere mediante la exclusión. Lo *Uebergehen-Willende* [que quiere pasar] pasa, pero lo *Nicht-Uebergehen-Willende* es quietud (*Gelassenheit*), mas al pasar, lo *Uebergehen-Willende* excluye de sí el otro y con ello lo pone, lo fuerza fuera de esta *Gelassenheit*. Pero si estos dos (*das Uebergehen-Willende* y *das Nicht-Uebergehen-Willende*) no se excluyen el uno al otro en la potencia, entonces no excluyen una tercera posibilidad, la libre oscilación entre ser y no-ser. Esta es también la potencia primera. Mas lo que aquí tratamos está aún más lejos del ser, y sólo se convierte en un ser en sí cuando es excluido de los otros *exclusum tertium* [tercio

5. Sustancia (concepto propio de la *Metafísica* de Aristóteles).

excluso] (aquí un juego de palabras con *excludere pullos* [poner huevos], porque es de esto de lo que todo resulta). Vemos así que la infinitud de la potencia trae consigo una totalidad; no una serie indeterminada sino *eine geschlossene Allheit* [una totalidad cerrada]. La potencia infinita no se agota con la primera posibilidad; mientras no haya abandonado la posibilidad, es *instar omnium* [válida para todos] (en el sentido de que es tanto lo inminente como lo opuesto); pero en el momento que abandona su lugar, transfiere a otro un poder, se convierte en la materia para su realización. Se establece a sí misma haciéndose υποκειμενον, no recibe su fundamento de algo precedente, sino de algo posterior, que, claro está, no es nada precedente; deviene un no-ser relativo, pues aquello que se subordina como υποκειμενον no *es* en el mismo sentido que aquello a lo que se subordina. El ser ha excluido el no-ser. Ahora el no-ser negará, pues por esta exclusión es puesto; el primero pasa entonces como υποκειμενον *ex actu in potentiam* [de acto a potencia].

5

24 de noviembre

Nur-Seyn-Können [sólo-poder-ser] es sólo lo primero de la primera potencia; lo segundo es *Nicht-Nur-Seyn-Können* [no-sólo-poder-ser]. Le preguntaron cómo podía ser puesto en la potencia originaria, dado que sólo era puesto con lo segundo, según él mismo había desarrollado. — La segunda potencia es el ser puro. La potencia es lo opuesto al ser real. Ahora bien, el ser puro no es más ser real de lo que lo sea la potencia. Por lo real se entiende aquello que ha pasado *a potentia ad actum*; de lo contrario no sería el ser puro. Pero no es potencia. | No, no es potencia 309
inmediata, pero puede llegar a ser potencia mediata. Lo ente es potencia, un ente no es potencia. Se realiza mediante una transición de *actu ad potentiam außer sich* [acto a potencia fuera de sí].

Por lo tanto lo tercero (*tertium exclusum*) es aquello que en su potencia es ser. La primera potencia es sólo *Geist* [espíritu] potencial, porque puede ser lo opuesto; la segunda no lo es porque no es libre; mas la tercera es *Geist*.

La naturaleza se concluye en *selbstbewußtes Können* [poder autoconsciente]. Luego entra en un nuevo proceso. Así la filosofía tiene dos desarrollos: filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu*.

* [Al margen:] Recapitulación. Siempre ha habido una inclinación a ir *hinter das Seyn* [tras el ser]; durante mucho tiempo esto fue entendido sólo en contraste con la re-

6

La ciencia de la que nos hemos ocupado hasta aquí supone la exclusión de todo contenido ajeno a la razón, todo aquello que debe ser dejado a la experiencia como lo que va más allá de la razón. Esta sólo alcanza su verdadero contenido cuando ha eliminado todo lo que le es extraño. El contenido necesario de la razón es la potencia como aquello que no tiene el ser fuera de sí, que no se relaciona con el ser como un deber-ser fuera de sí, sino que permanece en sí misma, es esencia, *das sich Entäußernde* [lo que se enajena de sí mismo], que no es *existentiæ obnoxium* [existencia supeditada], lo que se podría llamar la esencia suprema, que no tiene la esencia como algo diferente fuera de sí, sino que ella misma es esencia, que en el *Seyn* sigue siendo lo que era, que es potencia y *Aktus* a un tiempo. *Das Denken* [el pensamiento] está así *bey sich* [junto a sí], es *freyes Denken* [pensamiento libre], el concepto que se posee a sí mismo. Idea (idea es en general *das gewollte* [lo querido]). En esta ciencia, la nueva, es sólo concepto, no el concepto que traspasa a la existencia. La ciencia primera es por lo tanto negativa, y no oculta ni niega su parentesco con la *Crítica* de Kant. La idea no es el resultado sino *das Stehenbleibende* [lo que permanece]. También este es un concepto negativo. El concepto de Dios es conocido como el contenido necesario de la razón, como el último y concluyente concepto de la razón. Pero no debe entenderse el conocimiento en el sentido de existencia; tiene *quid sit*, no *quod sit*; no se dice ni se demuestra que exista. Si se quisiese, podría llamarse a este sistema un sistema de emanación[6], siempre que se tenga presente que es a la inversa, ya que Dios es la última emanación lógica del sistema; el concepto de Dios tiene aquí sólo naturaleza regulativa, no constitutiva. En esta ciencia no se puede empezar con Dios. En la otra ciencia, por el contrario, la potencia no puede
310 ser *prius* [antecedente], como en todo lo finito, sino | que la existencia es *prius,* y la potencia *posterius* [consecuente]. Por lo tanto, en la ciencia primera la potencia final es el *Seynkönnende* [potencia de ser] inverso, que tiene *Seyn* como *prius*, no como *posterius*. Podemos aquí decir que Dios es la existencia necesaria, si existe. La ciencia primera se encuentra ahora en su límite, y esta *Umkehrung* [inversión] la paraliza. Su obje-

velación, pero es válido para todo ente real. Obtengo el último *Seyn*. 1) *das unmittelbar-Seyn-Können* [el inmediato-poder-ser], 2) *das seyende Seyn* [el ser ente], esto constituye el paso *ab actu ad potentiam* [de acto a potencia], 3) la tercera potencia, que es la unidad en la que la potencia es el ser, que tiene el ser igual a (2), la potencia igual a (1), pero no tiene el ser fuera de sí.

6. Entiéndase en el sentido desarrollado por Plotino.

to deviene experiencia. Esta nueva ciencia no va por el mismo camino, sino que comienza desde el principio y desde el extremo opuesto. Esta filosofía podría llamarse *philosophia secunda* (una expresión que ya utilizó Aristóteles, si bien por ella él entendía sólo la Física)[7]; sí, es propiamente filosofía, y es difícil mostrar que también la primera lo sea. Es la *filosofía de la identidad*.

7

El contenido a priori de la ciencia de la razón es, pues, toda la realidad, pero sólo lo que es, no que es[8]; y tampoco siente [la ciencia de la razón] ninguna tentación hacia esto último. Si quiere demostrar la existencia, tendrá que volverse hacia otra ciencia, y esta tendría que resolverse a partir de lo que está *ausser der Vernunft* [fuera de la razón]. Esta ciencia de la razón es pues la filosofía de la identidad, cuyo punto de partida es la indiferencia, cuya conclusión es la identidad de sujeto y objeto. En sentido histórico está vinculada a Fichte y su *Wissenschaftslehre* [*Doctrina de la ciencia*][9], la cual partiendo del Yo establecía todo fuera de sí. Mediante la reflexión subjetiva todo era paulatinamente incluido, al igual que en Descartes. Fichte había apresado *das Seyn in der That* [el ser en los hechos, en la acción]; pues *Ich* [Yo] está presente sólo en el acto mediante el cual se pone a sí mismo y surge de su potencia. El error de Fichte, no obstante, fue retomarlo todo subjetivamente. Así es fácil ver lo subjetivo-objetivo en la totalidad de la auto-consciencia. La filosofía de la identidad no comenzaba con el *Ich*, sino con el *Ich* como potencia, y con ello entraba en la filosofía la naturaleza. Esto tenía lugar en el *System des transcendentalen Idealismus* [*Sistema del Idealismo trascendental*][10], en el que se aplica el método objetivo. El sujeto del *Seyn* es la potencia del *Seyn*; ni la indiferencia del sujeto ni la del objeto. Inmediatamente, el sujeto es aquel que todavía no es ente, y por lo tanto aquel que tiene el *Seyn* ante sí, y por lo tanto το μη ον [lo no ente]. Después de hecha la transición, vuelve a ser no-ente, pero no en el mismo sentido. Esto puede explicarse mediante la distinción que se encuentra

7. Cf. *Metafísica* 1026a 8-32; 1037a 10-20.

8. Cf. *supra* § 2, nota 3.

9. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794). [*La doctrina de la ciencia*, Aguilar, Buenos Aires, 1975].

10. F. W. J. v. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus* (1800). [*El sistema del Idealismo trascendental (1800*), Anthropos, Barcelona, 1988].

en Platón entre ουκ ον [no-ente] y μη ον [no ente][11]. Se ha dado cierta confusión en torno a esto, si bien ya Plutarco lo explica bien al distinguir entre μη ειναι [no es] y μη ον ειναι [es no ser][12]. Así el error y la enfermedad no son del todo *nichts*, no son ουκ οντα [no-entes], sino μη οντα [no son]. (El *Sofista* de Platón estaba dirigido contra el intento de
311 los sofistas de probar que el error | es una nada; pero si esto es verdad, entonces la verdad es igualmente una nada). Así, cuando dudo de las cosas sensibles, mi duda presupone que no obstante estas son *quodam modo* [en cierto modo]. — Pero lo no-ente es aún siempre sujeto, y no, como decía Fichte, *das Nicht-Ich* [el no-Yo]; el sujeto está aún en las cosas, pero de tal modo que es sujeto convertido en objeto. De este modo, esta filosofía conserva plenamente su carácter subjetivo-objetivo. Es este no-ente-relativo el verdadero punto central de la filosofía de la identidad, mediante el cual esta muestra que ha abandonado la orientación subjetiva de Fichte*. Cada no-ente-relativo sucumbe, se convierte en el principio de otro superior. *Der Mensch* [el ser humano] es *Seyn*, pero relativo, y por lo tanto es posible un nuevo mundo. Este otro superior es lo ente sujeto-objeto, no posibilidad, sino realidad, identidad absoluta como lo otro para todo otro. — En esta filosofía se da ahora la filosofía como concepto puro de la razón. Fue malinterpretada cuando se consideró que su proposición suprema era algo que debía ser demostrado, sin advertir el hecho de que tiende hacia su punto concluyente.

8

La filosofía de la identidad no partía de lo verdadero, sino que llegaba a ello; tampoco [partía] de una certeza inmediata, sino de lo cuestionable; del comienzo a la conclusión, todo tenía una verdad meramente relativa. Su método era el ascendente, pero también el descendente, en el sentido de que lo que se mostraba como sujeto, se convertía en objeto por medio de una progresiva καταβολη [fundamento, comienzo]. Pero todo era sólo pensamiento; si ha de haber un sistema de lo real, todo debe ser invertido. — Todo en este método era relativo, cada cosa era

11. Entiéndase absoluto el primero y relativo el segundo. Cf. Platón, *Sofista*, 237a-b; 241d; 256d-e; 258a-c.

12. Cf. Plutarco, *Adversus Colotem,* en *Moralia*, 1115d-f. Nótese que esta distinción equivale a la schellinguiana aquí presentada entre *Nicht seyn* y *Nicht das seyende Seyn*.

* [Al margen:] En este no-ente-relativo radica también la duda. La duda no debe ser tomada en sentido subjetivo como algo que interviene, sino que está en el sistema, es el movimiento.

por un momento el centro para pasar al siguiente momento a ser periferia. Y todo era simplemente llevado a *Erkennbarkeit* [cognoscibilidad]. Se ha acusado a esta filosofía de hacer de todo la misma *Einerlei* [uniformidad]; es verdad, en el mismo sentido en que todo es *einerlei* en la pila voltaica, un descubrimiento que curiosamente fue contemporáneo de esta filosofía. Todo en ella era de una substancia, de una materia. — Esta ciencia es por lo tanto puramente a priori. (Kant calificaba de a priori todo lo que pudiese derivarse de la *Vermögen* [facultad] del conocimiento; nosotros, todo lo que puede derivarse de la potencia infinita del *Seyn*. Lo a priori no se ha de conocer a partir de la existencia. Afirma Kant: lo a priori es todo aquello que uno podría aprender a partir del conocimiento de la razón sin necesitar aprenderlo de la experiencia. *Vernunft-Erkenntniß* [conocimiento racional] y a priori son para él una misma cosa[13]). — Esta ciencia es *durchaus* [del todo] meramente lógica. Podría entonces parecer que todo progreso del pensamiento | sea 312
aquí tautológico o analítico. (Kant llamó lo sintético a aquello que iba más allá de la naturaleza de las cosas. Pero restaba algo accidental: la existencia). En consecuencia, toda ciencia a priori resultaba meramente analítica o tautológica, pero aquí tenemos precisamente algo cuya naturaleza es pasar a otra cosa, y es por lo tanto simultáneamente sintético y analítico. No obstante el paso es sólo en la posibilidad, no es a la realidad. Así, por lo que respecta a la existencia de Dios, puede demostrarse que si existe, existe necesariamente, pero no que exista. Al igual que la filosofía de la naturaleza, esta ciencia contenía sólo tipos. Era inmanente, no trascendente; era verdad, y tan verdad que incluso aunque nada existiese, aun así sería verdad, igual que la geometría. — La *Crítica* de Kant era por lo tanto filosofía negativa, tomando esta expresión en toda su verdad (pero con ello se expresa ya una filosofía positiva, mas esta no se ofreció).

9

La ciencia pura de la razón es sólo negativa, no tiene nada que ver con la existencia. Pero la existencia puede ser también objeto de la ciencia. A esta pertenecería, por ejemplo, una revelación que presupusiese siempre un Dios que realmente es. Sólo cuando es llevada a reconocerse a sí misma como negativa es esta ciencia de la razón completada, pero esto

13. Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 303. [*Crítica de la razón pura*, Alfaguara/Taurus, Madrid, 2005].

es imposible sin tener lo positivo fuera de sí al menos como posibilidad. Y si lo positivo no aparece rápidamente, entonces lo negativo es fácilmente oscurecido, y lo lógico es tomado por lo real.

A la filosofía de la identidad se le ha reprochado haber producido a Dios, bien fuese porque Dios surgiese como su último resultado, pero un Dios así carecería de todo interés, o bien porque se produjese a sí mismo en el Sistema. En ambos casos la filosofía de la identidad es totalmente inocente, ya que en absoluto afirmó que fuese el Dios real el que resultase. Se ha acusado a Kant de idealismo en un sentido detestable, básicamente en relación con las cosas sensibles; para responder a esto, presentó una defensa en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Fue un error. Kant era idealismo, y la filosofía de la identidad, el idealismo científicamente desarrollado. — La filosofía de la identidad no era un sistema más de lo que lo sea la geometría.

La filosofía de la identidad constituye, tanto en su comienzo como en su conclusión, lo opuesto a Spinoza; para este, Dios es principio, aquí, es final; para este, las cosas son emanaciones lógicas de Dios, aquí es Dios la emanación final en el proceso lógico. En general, Spinoza in-
313 trodujo | por vez primera la confusión entre lo positivo y lo negativo en la filosofía. Dios es convertido en principio como la naturaleza ciega *existente*, y con esto queda ya transgredido el límite de la lógica, en la medida en que él [Spinoza] tiene lo existente, y hace entonces surgir las cosas con necesidad lógica de la naturaleza de Dios. (Lo confuso consiste en hacer seguir algo con necesidad lógica de un existente). Simplemente afirmó esto, nunca lo demostró. Puesto que no se dio la ciencia positiva, podría existir la tentación de considerar la potencia como la naturaleza de Dios y este último como el Dios triunfal volviendo a sí mismo. Esto sería un spinozismo transfigurado, sublimado. La tentación sería grande, pues cuando la demanda de lo negativo no es satisfecha por lo positivo, aquel mismo se pasa a lo positivo.

Hegel hizo esto; hizo de la filosofía de la identidad la filosofía positiva, y la única.

Es fácil convenir con la definición de Hegel de la filosofía como ciencia de la razón, en tanto que se hace consciente de sí misma como todo ente; sólo que hay que tener presente que no *alles Seyn* [todo ser] es el *Seyn* actual. La razón se muestra *der Materie nach* [según la materia] como *alles Seyn*. Realmente esto no debería faltar en la definición. Si Hegel lo pensó tácitamente, o si él mismo no fue consciente [de ello], no se sabe.

10

Hegel dice en general sobre toda su labor que no sólo quería presuponer lo absoluto como presente para la intuición intelectual, sino también alcanzarlo científicamente[14].

En estas lecciones se nombra aquí por vez primera lo absoluto, y ahora veremos qué es lo que, más exactamente, se puede entender por ello. La filosofía de la identidad partía de la indiferencia de sujeto y objeto o, de manera más simple, expresaba la potencia infinita del *Seyn* como contenido inmediato de la razón. En esta unidad permanecía oculto todo, o más exactamente *das unmittelbar-Seyn-Können* [el inmediato-poder-ser], y a partir de ahí las posibilidades consecuentes, también la potencia que *nicht übergeht* [no transita]. Esta podría ser considerada más exactamente como lo absoluto, pues fue *freigesprochen* [declarada libre] de moverse. — Podría llamarse a la indiferencia lo absoluto, pues es *omnibus numeris absolutum* [absoluta en todos los sentidos]; es potencia de lo uno (lo no-absoluto) como lo es de lo otro. Pero la indiferencia es sólo potencia absoluta, no lo absoluto, es lo absoluto potencial y material. ¿De qué se trata pues en Hegel? Lo absoluto como fin lo tiene también la filosofía de la identidad, por lo tanto | Hegel debe pensar que la filosofía de la 314
identidad quiso tener lo absoluto por fin, pero por resultado de la existencia, y para esto la intuición intelectual no era un medio conveniente[15]. Si existiese la indiferencia absoluta, entonces todo lo que surgiese sería también un existente; ahora, Hegel piensa que la indiferencia absoluta ha sido asumida como existencia; piensa que esta filosofía ha sido un sistema de la existencia, y entonces reacciona mal al apelar a la intuición intelectual, de la que nada se sabía, que tal vez fuese algo accidental, subjetivo, un *privatissimum* [asunto totalmente privado] para algunos elegidos.

La expresión «intuición intelectual» ha estado siempre ligada a la filosofía de la identidad, a pesar de que esta no haya sido en absoluto responsable de ella. En la primera —y única reconocida como auténtica por el autor— presentación de la filosofía de la identidad, que se encuentra en *Zeitschrift für Physik* vol. 2[16], la expresión no aparece en absoluto. Es mencionada en un trabajo previo del volumen 1 de la mis-

14. Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *Jub.* 19, 646-683 (todas las referencias de Hegel siguen la *Jubiläumsausgabe*, Stuttgart, 1927-1940). [*Lecciones sobre historia de la filosofía*, FCE, México, 1977].

15. Cf. G. W. F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, *Jub.* 4, 466-476. [*La ciencia de la lógica*, Solar, Buenos Aires, 1999].

16. *Zeitschrift für spekulative Physik* (1800-1801).

ma revista. Esta expresión pertenece a Fichte. Este apelaba a la intuición intelectual, cuyo contenido era: *Ich bin* [Yo soy]. La expresión fue escogida en contraposición a la intuición sensible, en la que sujeto y objeto son diferentes. La filosofía de la identidad apelaba a la abstracción de lo subjetivo implícito, de la *certeza* inmediata, pues *Ich* es la forma determinada y por lo tanto no el contenido entero de la razón; sólo cuando este es eliminado se llega al contenido puro y esencia de la razón. La potencia, por lo tanto, no es lo existente, sino el νοουμενον [noúmeno], y tampoco aquello que es el *prius* eterno de toda existencia puede por su parte él mismo existir. Hegel dio a la filosofía de la identidad la dirección hacia un sistema existencial. La pretensión de la filosofía de la identidad era replegarse hacia el pensamiento puro y mantener allí una abstracción de toda existencia fuera de la razón. La potencia existe en la razón. La filosofía de la identidad no se ocupa tampoco de demostrar la existencia de la potencia. Hegel la critica por no haberla demostrado. Pero eso no tiene sentido. Si después de todo se quiere emplear la expresión «intuición intelectual», puede utilizarse de un modo diferente. En una intuición en la que sujeto y objeto son uno, podría hablarse de la intuición intelectual propia de la razón. Que la filosofía de la identidad tampoco tomó nunca la potencia como existente puede verse en lo siguiente. Cómo se relaciona la potencia infinita con el pensamiento real: no como objeto, sino como materia, como aquello sin lo cual el pensamiento no puede tener lugar, pero que no obstante no es pensado en el pensamiento real, como lo no-pensado en el pensamiento.

Por lo tanto Hegel, como él mismo dice, no tuvo la mala intuición intelectual[17]. Por el contrario, él entiende la lógica como la ciencia que debe demostrar la existencia de lo absoluto, y de ahí pasa a
315 otra ciencia[18]. Que esta ciencia sea una parte de toda la ciencia | es cuestionable. Hegel está por lo tanto en posición de demostrar por dos veces lo absoluto: primero en la lógica, pues allí sí que ya llega a la existencia, y después en la segunda ciencia.

11

Tal vez en Hegel el *Seyn* sería lo que podría llamarse esencia, [y] nosotros [llamamos] potencia. En absoluto es el *Seyn* sólo como *actus*, como

17. Cf. la presentación que hace Hegel de la filosofía de Schelling en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*.

18. Cf. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, *Jub.* 4, 49-66.

purus actus [acto puro]. El propio Hegel dice que el *Seyn* es la certeza inmediata (también aquí se muestra un punto de partida subjetivo); esta no puede ser potencia sino *actus*. Según Hegel, el *Seyn* es lo más distante del concepto[19]; algo así como lo que llamamos lo más «puesto fuera de sí». En este ser puro, las definiciones conceptuales son sucesivamente postuladas y superadas hasta llegar a la idea, que en el comienzo estaba excluida. El *Seyn* va siendo agotado, y cuando es consumido, aparece la idea como la verdadera idea realizada. Esta idea es más o menos definida como lo absoluto en la filosofía de la identidad, pero es además la idea realmente existente. Aquí se acaba la lógica, y con ella también la filosofía racional pura, por no decir la filosofía negativa, ya que esta expresión puede ser malinterpretada. De esta manera era pues la filosofía hecha sistema; un sistema *behauptende* [afirmativo], dogmático. Pero la filosofía de la identidad en absoluto pretendía esto, y en caso de querer tomar la palabra *sistema* en otro sentido, la filosofía de la identidad ya lo era de antemano. Esto es, es sistema por el método.

Hegel se convirtió así en el fundador de un sistema que finalmente resultó demasiado grave incluso para él.

El propio Hegel dice: «La lógica es una ciencia meramente subjetiva, ajena a todo contenido; sólo la filosofía atraviesa todos estos estadios, su contenido no tiene ninguna correspondencia real en la realidad. El pensamiento se tiene sólo a sí mismo como contenido, tiene la concreción de toda la realidad fuera de sí, hasta llegar a la idea es un reino de sombras, pura esencialidad sin ninguna concreción»[20]. En esto se diferencia de los otros filósofos, pues la filosofía de estos enseguida se encontraba en medio de la naturaleza, aunque no en la naturaleza real. Todos los conceptos eran a priori, de modo que correspondan a un objeto; en la filosofía hegeliana toda relación con la realidad es cancelada. Los otros filósofos tenían en el concepto lo que normalmente se tiene en la intuición; tenían la experiencia como confirmación y corrección, aunque no se sirviesen de la experiencia. La metafísica de la filosofía prekantiana tenía como contenido sólo los conceptos como conceptos (ontología), pero desde el distanciamiento de Bacon de la ontología, tal metafísica perdió su significado; todas las naciones | se volvieron hacia 316
la experiencia. Después de Kant, se mantuvo la metafísica, pero sin excluir la experiencia. La filosofía de la identidad ligaba el pensamiento a la naturaleza, por lo tanto tenía una lógica objetiva (el propio Hegel llama

19. Cf. G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, *Jub.* 8, 203-207. [*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1990].

20. Cf. *ibid.*, 66-72, 87-91.

a la suya subjetiva), pues tenía una relación con el objeto. Hegel excluyó la naturaleza de la lógica[21]. Podría objetársele: entonces, dónde tiene la filosofía de la identidad espacio para el tratamiento de los conceptos como conceptos. Respuesta: para conceptos que tienen lo real fuera de sí no tiene ningún espacio; pero en su avance progresivo debe llegar a un punto en que tenga los conceptos como *impressa vestigia* [huellas] en lo precedente, a un punto en el que los conceptos se muestren como la posesión libre de la conciencia. Las formas lógicas pueden ser tratadas como formas de la naturaleza cuyas potencias se han volcado en el *Seyn* y así han llegado a sí mismas. Aquí está el lugar para la Lógica, del mismo modo que en la realidad los conceptos entran con la conciencia. Tenemos aquí de nuevo una realidad correspondiente. Y lo abstracto no puede ser anterior a aquello de lo que abstrae. Hegel asigna a la lógica el pensamiento puro; es por lo tanto pensamiento sobre el pensamiento, pero tal pensamiento acaba por anular el pensamiento real. Él se ocupa o de conceptos que no son reales y no tienen contenido real, [o] cuando se vuelve hacia la naturaleza dice entonces que el concepto ha perdido su poder; por lo tanto, propiamente no tiene pensamiento real en ningún lugar.

12

8 de diciembre

El error de la lógica de Hegel es no haber ido más allá, haber dejado fuera la filosofía de la naturaleza y la del espíritu. Hegel quiere fundamentar lo absoluto y no tomarlo como resultado de otra ciencia. En la lógica de Hegel la idea está por lo tanto en proceso. La naturaleza es el mundo opuesto a la lógica, y en Hegel la naturaleza no es la naturaleza a priori, pues esta tendría que tener un lugar en la lógica, sino la empírica, que debe ser explicada. Pero en la idea no hay ninguna necesidad de movimiento, por no decir de un movimiento por el cual esta rompa consigo misma. La idea es idealidad y realidad, y no necesita hacerse real de ningún otro modo. En la idea no hay necesidad ninguna de la naturaleza; es difícil reconocer la posibilidad, y aún más difícil la necesidad. En comparación con la idea, la naturaleza parece algo superfluo y accidental, y así no puede tener lugar en una ciencia racional, que, como dice Spinoza, debe considerarlo todo *modo æterno* [desde el punto de vista de la eternidad]. Si la idea se decide a ponerse a sí misma, no pue-

21. Cf. *ibid.*, 60-65.

de tratarse de emanación[22]. Aquí está claro que Hegel quiere ofrecer un sistema de la realidad, pues una libre autodeterminación es | ciertamente algo existente y no un simple concepto. En la filosofía de la identidad lo absoluto era lo en sí mismo remanente que no puede ir más allá, que por lo tanto no puede convertirse de nuevo en un principio, sino que es fin. ¿Dónde está pues la salida? Está en que en la ciencia pura de la razón no se debe tratar en absoluto de la existencia de la naturaleza; allí esta debe aparecer sólo a priori, debe ser dejada para otra ciencia, la filosofía positiva. 317

Dice Hegel en la primera edición de la *Enciclopedia*: «La naturaleza ha sido definida *con razón* como el desprendimiento de la idea de sí misma; en ella el concepto es privado de todo su esplendor, es infiel a sí mismo, impotente; es la agonía del concepto»[23]. En la segunda edición de la *Enciclopedia* se dice simplemente que la naturaleza es el desprendimiento de la idea; la expresión «con razón» es eliminada. No he visto la tercera edición; tal vez se haya eliminado todo. Pero dónde, podría preguntarse, ha sido entonces definida la naturaleza como el desprendimiento de la idea de sí misma. Bien podría ser en un pequeño escrito, *Religion und Philosophie*[24], que apareció en forma de diálogo, en donde se planteaba la relación entre la filosofía negativa y la positiva (*Bruno*, 1802)[25].

La idea no se desprende de sí misma en la naturaleza, pero la filosofía racional se desprende de sí misma cuando la traspasa.

Pero supongamos ahora que la idea se haya proyectado en la naturaleza para de ese modo convertirse de nuevo en espíritu como hombre, donde puede despojarse de todas las determinaciones de la subjetividad y hacerse objeto: Dios. Este es el segundo principal problema; veamos ahora qué es lo que Hegel cree haber logrado aquí. «La anterior filosofía tenía a Dios sólo como substancia, no como espíritu». Hemos sido ya instruidos por el cristianismo y el catecismo para creer en Dios como espíritu, y por lo tanto difícilmente se le ocurriría a un filósofo arrogarse el ser el primero en descubrirlo. Así como el absoluto era ya concebido en la filosofía de la identidad, como sujeto-objeto, es un o

22. Cf. *supra* § 6, nota 6.

23. Cf. G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, *Jub.* vol 6, 147-149. [*Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, Alianza, Madrid, 1999].

24. F. W. J. v. Schelling, *Philosophie und Religion* (1804).

25. F. W. J. v. Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch* (1802). [*Bruno, o sobre el principio divino y natural de las cosas. Un diálogo*, Orbis, Barcelona, 1985].

εαυτον νοουμενον [aquello que se piensa a sí mismo] y, por lo tanto, no sólo substancia. Así pues, si esta filosofía no usaba la palabra espíritu era para reservarla para el verdadero espíritu. Hegel tampoco comienza con Dios, sino con el *Seyn*, y la idea es resultado de los movimientos. La idea es por tanto el final, no el principio, y como tal sólo *substantieller Geist* [espíritu substancial], no el espíritu generador, el espíritu infinito absoluto, sino sólo según la esencia. Un Dios semejante surge *post festum* [con posterioridad, tarde], surge cuando todo ha pasado; pero no es extensión[26], no es principio.

Al comienzo el propio Hegel tuvo el presentimiento de que lo lógico es sólo lo negativo, pero más tarde, cuando la necesidad de lo positivo se hizo mayor, lo olvidó e hizo entonces que lo lógico pasase a ser lo real.

318 |13

10 de diciembre

Hegel pasa entonces rápidamente de la lógica a la naturaleza empírica, y aquí vuelve a tener a Dios como resultado, en lugar de como el creador, etc. Podría ahora decirse: «lo que está *im Ende* [en el final] está también *im Anfange* [en el comienzo]», y no obstante no puede ser totalmente idéntico, pues entonces no habría movimiento en absoluto; como *Anfang,* es *nur Anfang* [sólo comienzo], como *Ende,* es *Ende seiner selbst* [de sí mismo]. «El movimiento es su proceso de realización a través de una serie *außernhafte* [externa] de manifestaciones presentes entre el comienzo y el final». Hacia el final, Hegel intentó llegar a una creación libre. En la segunda edición de su *Lógica* hay un curioso pasaje: «El Espíritu absoluto, como fundamento en el que todo está incluido, que el espíritu concreto conoce finalmente como lo libre, *entschließende* [resolviéndose] en una creación que contiene inversamente todos los resultados precedentes, lo absoluto se convierte en el principio del que se sigue todo lo precedente»[27]. Si Hegel hubiese hecho esto, y no simplemente hablado de ello, habría alcanzado la filosofía positiva y reconocido la primera como negativa. Es preciso hacer

26. Con toda probabilidad, se trata aquí de un error cometido por Kierkegaard al escribir en danés *Omfang* (extensión, medida) en lugar del más verosímil *Anfang* (comienzo, inicio) alemán, que además Schelling ya había mencionado con anterioridad.

27. Cf. G. W. F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, vol. 2 (*Jub.* vol. 5, 327-353; 352 ss.). Nótese que no se trata en realidad de una cita directa de Hegel.

aquí una pequeña observación sobre la expresión de que todo está incluido en lo absoluto como fundamento. En la filosofía de la identidad se decía que todo lo precedente obtiene su verdad sólo en lo consecuente, que todo lo precedente se establece al convertirse en fundamento de lo consecuente, que por tanto es en sí mismo fundamento. Así los cuerpos celestes, cuya naturaleza es caer, encuentran su fundamento en hacerse fundamento de otro. Hasta aquí por lo que respecta a esa expresión. Por lo tanto, lo último que Hegel consiguió fue una actividad libre, pero hay que tener bien presente que esto no debe ser entendido *im Ende* [en el final], sino *am Ende* [al final], cuando todo ha pasado; con lo que de algún modo esta no es, puesto que es sólo en el momento en que es final. De este modo [Hegel] tiene lo absoluto como causa final, dado que todo ha tendido hacia él. Pero toda la serie es una sucesión, una cadena de causas finales, cada una de su sucesora. Así, la naturaleza inorgánica de la materia, la naturaleza orgánica de la inorgánica, el animal de la planta, el ser humano del animal. Ahora, si se le da la vuelta a todo, de modo que la última causa final resulte creadora, entonces todas las causas intermedias finales deben también hacerse libremente productivas. Enseguida [Hegel] habría visto la dificultad aquí presente. No obstante, no hizo ningún intento a este respecto, pues no es más que una afirmación a la ligera, pero sí hizo entender que lo absoluto es lo libremente autodeterminante, anterior ya a la naturaleza, por no hablar de la historia; que es lo libre auto-*entaüßernde* [exteriorizante] en la naturaleza.

Este aspecto de Hegel, dado que afecta a los intereses religiosos, ha sido particularmente popularizado: «No es la idea, como en la filosofía de la identidad, sino el Espíritu Absoluto el que *sich entaüßert* [se exterioriza a sí mismo] en la naturaleza». Con esto, esta | presentación 319
ha buscado darse a sí misma una forma histórica, pero cuando añade que «siempre ha ocurrido y siempre ocurrirá», se invalida. Dios es libre en la medida en que siempre ofrece su libertad como sacrificio; es *im Process* [en el proceso] y *Selbst-Process* [auto-proceso], hace siempre lo que siempre ha hecho, un movimiento cíclico. Esto recuerda a Aristóteles, que enseñaba que Dios actúa ως τελος [como causa final], él mismo ακινητος [inmóvil][28]. O esta presentación dice así: «Dios es *an sich* [en sí] el *zuvor* [de antemano] absoluto (de dónde viene esta expresión en una ciencia puramente racional), pero para hacerse consciente de sí, *entaüßert er sich* [se exterioriza], se opone un mundo, el del hombre,

28. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1072a 19-1073a 14; *Física*, 258b 4ss.

cuya conciencia de Dios es su autoconsciencia». Si también entonces el cristianismo debería ser reformado, debería serlo particularmente la doctrina de la Trinidad. «Dios debe revelarse, porque su esencia es proceso; esta revelación es el mundo, y su esencia es el Hijo; Él debe volver a sí mismo, por medio del hombre, y esto tiene lugar a través del arte, la religión, la filosofía; el espíritu humano es el Espíritu Santo». No se entiende qué es lo que pretende una filosofía semejante, puesto que Cristo no puede en modo alguno satisfacerlo. A los filósofos debe ofenderles que haya buscado vincularse con el cristianismo. Si tuviese que reprocharle algo sería que quiera ser cristiana; y es que no necesitaba molestarse, ya que una ciencia pura racional necesita serlo tanto como lo pueda necesitar la geometría.

Paréntesis respecto de la trilogía: arte, religión, filosofía. Se le reprochó a la filosofía de la identidad haberse centrado casi exclusivamente en el Arte, porque este y aquella no excluyen lo sensible. Se olvidó sin más que la filosofía de la identidad también mencionaba la religión; y es que sería extraño no mencionarla en absoluto en toda una filosofía. La diferencia consistía, pues, en que había olvidado situar la filosofía por encima de la religión, o en que no había incluido la reflexión final por la cual la filosofía se sitúa a sí misma.

La filosofía de la identidad partía de la naturaleza y llegaba a la libertad, a la acción individual y a la individualidad de la historia, llegaba al poder que no se pierde a sí mismo en el proceso, y con ello a Dios como el *über dem Seyn bleibende* [lo que permanece sobre el ser]. Pero este concepto no es como los otros, no puede ser referido a la experiencia, y sin embargo no nos deja indiferentes; una necesidad subjetiva y moral exige llegar a él. La ciencia pura de la razón no tiene ningún motivo para ir más allá de sí misma, pero esta necesidad la llevará a buscar fuera de sí
320 aquello que no tiene en sí, y aquí surgen *religión*, *arte* y *filosofía*. |

14

13 de diciembre

El espíritu humano no puede ser indiferente a esta potencia que está *über Seyn* [por encima del ser], sino que debe intentar demostrar su existencia.

Primera posibilidad. Esta tiene lugar cuando el sujeto, el individuo, intenta aniquilar, en la medida de lo posible, todo lo accidental en él y fuera de él, y con ello llevar eso *Über-Seyende* a la existencia. Esto

es la religión en sentido subjetivo, de manera que ni el ascetismo está excluido. Con ello la religión no está aún excluida. La ciencia racional no conoce una religión de la razón. La religión puede tener lugar en la ciencia racional, pero como algo que trasciende sus límites.

Segunda posibilidad. Tiene lugar mediante producción objetiva, producción real, es decir, arte, en particular en la poesía, en la tragedia, en donde se hace un intento, en cierta manera, por evocar el espíritu prodigioso a partir de la υλη [materia]. Ni siquiera la escultura es arte, por la razón de que produce semejanza con lo creado. Especialmente lo son pues la poesía, la tragedia. La ciencia racional puede reconocer estos esfuerzos como necesarios e integrarlos, pero está siempre fuera de ellos y no puede considerarlos idénticos a ella.

La tercera es la filosofía. Esa filosofía lo sitúa no sólo fuera de sí, sino en sí, pero en sí no como los anteriores, no sólo como posibilidad, sino como algo en lo que se vuelve como si fuese idéntico consigo mismo, por lo tanto como aquello no puesto *ausser sich* [fuera de sí], sino *über sich* [por encima de sí]. La filosofía negativa acaba requiriendo la positiva, en la que lo *Ueber-Seyende* se muestra objetivo del mismo modo en que lo es en el arte, y subjetivo como en la religión.

Hegel presentaba así estas tres instancias: *a*) *Religion der Kunst* [religión del arte], *b*) *geoffenbarte Religion* [religión revelada], *c*) *Philosophie* [filosofía][29]. (No obstante en la segunda edición de la *Enciclopedia* la expresión *Religion der Kunst* es sustituida por solo *Kunst*[30]; y además, en realidad sólo en un sentido impropio puede estar esta expresión justificada). La diferencia es por lo tanto que *Religion* aparece aquí dos veces. Pero la ciencia racional es ajena a la religión, a la verdadera religión, a la cual ni siquiera incluye como posibilidad. Hegel es ajeno a lo que aquí se ha llamado religión subjetiva.

Y ahora, ¿qué tipo de filosofía ocupa el tercer lugar? Claramente, aquella de la que [Hegel] parte, aquella de la cual procede, y por lo tanto no una nueva filosofía. Con la religión y el arte, la Ciencia de la razón ha trascendido ya sus límites; ¿cómo puede entonces replegarse ahora en sí misma? La filosofía racional, tal como la interpretamos, pone también
una filosofía, pero *außer sich* | como otra filosofía. Hegel debería haber 321
dejado el tercer lugar vacío, porque propiamente no tenía nada con que llenarlo.

29. Cf. G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, *Jub*. vol. 6, 301-310.

30. Cf. *Jub*. 10, 447.

La filosofía positiva es pues exigida por la negativa. La filosofía negativa pone la filosofía positiva fuera de sí.

Por lo tanto, lo importante era que la filosofía negativa fuese formulada correctamente, recibiese lo que debe, disfrutase de la satisfacción que en su sincera modestia, en no querer ligarse a lo positivo, merece. También a este respecto discrepo con Hegel, ya que tampoco presentó adecuadamente la filosofía negativa.

En tiempos de Kant se utilizaba la expresión «dogmatismo». Esta ha caído *in Verruf* [en descrédito]. No obstante es preciso distinguir entre una filosofía dogmatizante y una dogmática. La antigua metafísica era dogmatizante y así nunca logró aquello a lo que aspiraba, demostrar racionalmente la existencia; por eso resultó simplemente dogmatizante. Fue destruida total y definitivamente por Kant. Pero el racionalismo puro sólo indirectamente está contenido en la crítica de Kant. Esto debería ser presentado. Y hasta que esto haya ocurrido no será posible que se muestre la filosofía positiva.

15

La filosofía positiva se hace entonces posible, y entonces él [Hegel] invitaba a cada uno en su ámbito a trabajar para ella. Aquellos que se dedicaban a defender la filosofía de Hegel seguramente no pensaban que esta ya la tuviese, pero sí que mediante ella se podría alcanzar. La filosofía hegeliana sería entonces utilizada para capturar lo positivo. Esta conducta puso de manifiesto una total confusión respecto de la filosofía hegeliana, pues esta ya había hecho eso, y en esto, como ya hemos visto, consistía justamente su error. Lo que se procuraba con estos esfuerzos por expandir la filosofía hegeliana era introducir en la ciencia racional la personalidad de Dios; presumiblemente, la razón de esto era que algo se había dicho al respecto de que la filosofía positiva tendía particularmente en esa dirección. Así, el *Geist* absoluto de Hegel no era personalidad, y sin embargo Hegel permite que determine libremente la creación. Esto supuso, pues, una nueva confusión. Pero la pregunta era: ¿es una ciencia racional en y por sí misma necesaria? Una (la negativa) es sin duda tan necesaria como otra. Pero la positiva tiene un método enteramente nuevo; la positiva no necesita tampoco estar basada en la negativa. La negativa no tiene en este sentido un *prius* como la positiva; en la negativa su *prius* es un *posterius*. La filosofía negativa tiene necesidad de la positiva,
322 | pero la positiva no necesita fundamentarse en la negativa. La negativa presenta su conclusión no como un resultado para la positiva, sino como

una tarea para ella; y la filosofía positiva debe ella misma proporcionar medios para llevarla a cabo. Su principio es, según su concepto, el principio absoluto, y no necesita ningún otro principio.

Hay por tanto dos filosofías, y la unidad queda eliminada. Así es, y no hay por qué recelar de este pensamiento, pues propiamente la doble filosofía siempre ha estado ahí. Esto se muestra ya en la dificultad que siempre ha habido en conseguir ofrecer una definición completa de filosofía. Si, por ejemplo, se dice que es una ciencia que se remonta al pensamiento puro en sí mismo, tenemos una definición bastante buena de la filosofía negativa. Pero si ha de ser toda la filosofía, entonces todo lo real adquiere sólo coherencia lógica, y lo ilógico de la realidad se rebela contra ello. — Añádase a esto que se puede mostrar que estas dos líneas han estado siempre presentes en la filosofía. Aristóteles menciona dos tipos de filósofos[31]. A los primeros los llama teólogos. Por tal entiende fundamentalmente aquellos que estaban bajo la influencia de oráculos, etc. Pero puesto que también utiliza este nombre para designar a algunos de los filósofos de su tiempo, parece claro que quiera designarlos como filósofos dogmáticos o positivos. Entre los otros filósofos, considera en particular a los físicos jónicos, como Heráclito (τα παντα ιεναι, και μενει ουδεν [todo fluye, nada permanece]). Con esto es designada la ciencia de la razón; pues lo que en un momento es sujeto, pasa a ser objeto en el siguiente, etc. Seguidamente se refiere a los otros filósofos, los eleáticos, quienes, como él dice, provocan vértigo, y en los que no se puede encontrar ninguna ayuda, en tanto que pretenden explicar la realidad. Con ello esta provoca vértigo, como cualquier movimiento continuo en un punto. La dialéctica de Sócrates iba tan dirigida a las falsedades subjetivas de los sofistas como a la más objetiva rimbombancia de los filósofos que era, como dice Plutarco, como humo que Sócrates volvía contra ellos.

16

Si Sócrates se hubiese considerado ignorante en el sentido de ser realmente ignorante, tal expresión hubiese sido una trivialidad, pues después de todo no tiene nada de particular que un ignorante sea realmente ignorante; en tal caso, lo sorprendente sería que fuese sabio. Dicen los juristas que | *quisque praesumitur bonus, donec probatur contrarium* 323
[todo el mundo es considerado bueno mientras no se pruebe lo contra-

31. Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1000a 5-1001b 27.

rio], y del mismo modo los filósofos: *quisque praesumitur insciens, donec*, etc. [todo el mundo es considerado ignorante mientras, etc.]. La ignorancia de Sócrates era por tanto *docta ignorantia* [sabia ignorancia]. Pero entonces, ¿qué conocimiento que negaba para sí atribuía a otros? No cualquier pensamiento es conocimiento. Lo que parece haber tenido en mente, pues, era una *Denk-Wissenschaft* [ciencia del pensamiento]. Así, por ejemplo, la geometría es una ciencia, pero no una ciencia de conocimientos, y es por esto por lo que en la jerarquía del libro VI de la *República* de Platón es considerada διανοια [pensamiento], y no επιστημη [conocimiento][32]. Es lo que nosotros llamamos la ciencia pura de la razón, que Sócrates conocía tanto como los eleatas. Por lo tanto, por su ignorancia él debía suponer una verdadera ciencia de conocimientos. ¿También aquí era ignorante? En la medida en que lo afirmase, de nuevo debía ser no en el sentido directo de que fuese ignorante, pues en tal caso sería una vacuidad, sino que su ignorancia indicaba sólo lo *überschwengliche* [exuberante]. Es difícil decir hasta qué punto llegaría Sócrates, pero es un claro indicio de su tendencia hacia lo histórico el hecho de que diese a su presentación un ropaje místico. También su discípulo Platón se vuelve histórico en su última obra, el *Timeo*, de tal modo que es difícil encontrar en ella el paso a lo científico. Sócrates y Platón están relacionados de un modo más profético. Sin embargo, Aristóteles se muestra como su *Schüler* [discípulo] al pasar de lo meramente lógico a lo empírico; *daß es ist* [que es] es para él lo principal; *was es ist* [qué es][33], es secundario. Censura a aquellos que εν τοις λογοις [en sus discursos] pretenden capturar la realidad. Censura la doctrina platónica de la participación de las cosas en la idea, y la califica de κενολογειν [palabras huecas]. Decir que lo bello particular es bello sólo en virtud de su participación en la idea sólo tiene significado para una posible explicación; reprocha y desaprueba una confusión del orden lógico y del *Seyn*. Y no obstante Aristóteles se parece a la filosofía negativa. Esto se muestra en el método de ambos. La filosofía negativa no es lógica en el sentido aristotélico, pues lo a priori no es ninguna lógica vacía, y *dem Inhalt nach* [según el contenido] pasa necesariamente a lo empírico. La potencia empuja continuamente al ser fuera de sí, hasta que llega al pensar en sí mismo y se hace pensamiento libre; previamente era sólo pensamiento necesario. Por lo tanto no está contra la experiencia; por el contrario, allí donde cesa la experiencia, también ella cesa, dado que siempre apunta fuera de sí misma, hacia la experiencia. Por otro lado,

32. Cf. Platón, *República* 511c-d.
33. Cf. *supra* § 2, nota 3.

la experiencia tiene también en sí lo a priori. Hay también por lo tanto un camino de lo empírico a lo lógico. Aristóteles se internó en él y fue subiendo paso a paso hasta su ciencia primera, o filosofía primera, pues ambos nombres figuran (πρωτη επιστημη, πρωτη φιλοσοφια[34]). Su sistema es un análisis sacado de la realidad. Aquí debe | encontrarse constante- 324
mente con la filosofía negativa. La naturaleza se erige paulatinamente desde la posibilidad de la potencia; en cada consecuente está el *Ziel* [fin] del antecedente; cada uno es en su lugar causa final, igual que lo es lo último. La serie, dice Aristóteles, no se puede perder en lo infinito[35]. υλη, la materia (en Aristóteles es potencia, y no debe ser entendida sólo físicamente; así se habla también de la materia en una conclusión), es sucesivamente desplazada. Lo último también lo considera algo existente, puesto que su ciencia es la ciencia de lo real. Pero, de todas maneras, lo que tiene particularmente en mente no es *daß* [que], sino *was* [qué]. Tampoco hace uso de lo último como un principio; para él es sólo causa final, no creadora, no τελος ποιητικον [finalidad creadora]. Este último es τελος, en sí mismo ακινητον [inmóvil]; todo es atraído hacia él, él mismo permanece inmóvil, de igual modo que lo querido es el objeto del querer, pero en sí mismo se mantiene en reposo. Esto último lo define Aristóteles de varias maneras. Dice que este ser último es también el más dichoso, y puesto que de todos los *Actus* pensar es el más dichoso, su *actus* debe ser pensamiento[36]. Pero, qué piensa este pensamiento: sólo a sí mismo, todo lo demás es indigno de él. (Sin embargo, esto no es sólo pensamiento sobre el pensamiento, puesto que este ser se piensa a sí mismo).

Los neoplatónicos buscaron entonces una filosofía positiva. Aristóteles no puede resultar satisfactorio, puesto que no es suficiente finalizar de ese modo en Dios. Esto tiene su importancia, no sólo porque el cristianismo se extendiese por el mundo; ya lo mitológico, que después de todo tenía una realidad histórica, era incomprensible para Aristóteles, que no supo explicarlo de otro modo que no fuese como restos de un *Urwissen* [saber originario][37].

Se ha planteado la pregunta: ¿por qué introdujo Carlomagno los escritos de Aristóteles en su *schola palatina*? Aristóteles había sido acusado de ateísmo, y con razón, en tanto que no tiene ningún Dios por principio; excluye cualquier providencia activa, en tanto que enseña simplemente que todo se encamina hacia Dios, que todo se dirige hacia este *Endziel*

34. Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1026a 8-32, 1037a 10-20.
35. Cf. Aristóteles, *Metafísica* 994a 1-994b 32.
36. Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1072b 15-35; *Ética Nicomáquea* 1178b.
37. Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1074b 1-15.

[meta final]. Un escritor del siglo XVII[38] dio respuesta a esta cuestión de un modo muy ingenuo diciendo que siempre es bueno para los teólogos poder encontrar algún fallo en la filosofía; si fuese posible una unión entre estos dos poderes, el diablo podría tentar a las personas a pensar que el cristianismo es un invento humano. Hay sin embargo otra respuesta, y
325 la filosofía aristotélica nunca ha sido presentada en su forma pura. |

17

Lo que la escuela cristiana necesitaba era un Dios que fuese *Anfang* y principio. Lo tuvo en la filosofía escolástica, que propiamente se mantuvo hasta Kant, si bien de un modo un tanto disuelto. La escolástica reconocía tres fuentes para todo conocimiento: 1) experiencia; 2) κοινας εννοιας [conceptos universales], *a*) *angeborne Begriffe* [conceptos innatos], el primero de los cuales era *ens universale* [ser universal], *b*) principios universales, de los cuales el *principium causalitatis* [principio de causalidad] era el más importante; 3) *ratiocinium, Vernunft-Schluß* [conclusiones racionales], como fuente de una forma propia de conocimiento. Así, por ejemplo, la deducción de lo más allá de la experiencia a partir de lo dado en la experiencia. Todo conocimiento racional era formal, y ni el racionalismo ni el empirismo podían moverse. Todo se mantenía unido bajo la autoridad de la Iglesia. Esta metafísica fue sacudida después de la Reforma, por una parte por Descartes, por otra parte por Locke y Hume. Este último amplió el empirismo hasta el punto de que todos los conceptos pasaban a ser meros resultados de la experiencia, como cuando enseñaba que causa y efecto eran adquiridos mediante una larga práctica, algo que, por lo demás, la más simple observación contradice; pues cuando, por ejemplo, el niño en la cuna, que claro está no tiene práctica ninguna, escucha un ruido, gira su cabeza hacia el lugar de donde viene, y claramente es causa y efecto lo que en ello se manifiesta. Con esto fue aniquilado todo dogmatismo racional. Luego llegó Kant y trajo el racionalismo puro; en el otro extremo está el empirismo puro, que comenzó con Bacon. En sus magníficos esfuerzos debe reconocerse algo premonitorio; porque, si no, cómo se explica la meticulosidad religiosa, el entusiasmo, con los que los investigadores se expusieron a peligros, si no es porque existe un presentimiento de que hay algo más, de que este empirismo debe en algún momento encontrarse con un sistema superior.

38. Referencia sin identificar.

¿Qué relación tiene el empirismo con la filosofía positiva? Por experiencia se entiende en general la certeza que mediante los sentidos externos adquirimos de un objeto externo, o la certeza que mediante los sentidos internos adquirimos de un objeto interno; algo que por lo tanto corresponde o al mundo interno o al mundo externo de los sentidos. Si el empirismo se desarrolla en este sentido, acaba por negar todos los conceptos. Pero el concepto de empirismo no necesita estar conectado a tales nociones o exclusivamente a ellas; no necesita estar limitado al mundo de los sentidos. Una inteligencia agente libre, por ejemplo, no entra dentro del mundo de los sentidos, y sin embargo es algo que conocer empíricamente. Así | también, una inteligencia libre más allá del 326
mundo sólo será cognoscible mediante *Thatsachen* [cosas *de facto*]. En consecuencia, existe un empirismo que es suprasensible, y no obstante empirismo; un empirismo metafísico, no sólo sensible. Podría parecer que este coincide con la filosofía positiva. Hay por tanto una doctrina empírica metafísica. Formas en las que se revela esta doctrina pura que fundamenta toda filosofía en una manifestación divina; una doctrina que va más allá de cualquier hecho meramente histórico y remite todo a la experiencia interior, y mantiene que la razón es atea; una doctrina de los misterios de la esencia divina que los convierte en objetos de la intuición: teosofía, misticismo, misticismo especulativo, que se dan una forma científica y aspiran al conocimiento objetivo. El racionalismo puro ha sido incapaz de superar todo esto. Estos [teosofía, etc.] requieren una filosofía positiva, a la cual hasta el momento ellos mismos han reemplazado; pero muestran además que la filosofía moderna tiene también esta oposición entre una filosofía negativa y una positiva. ¿Qué relación tiene con esto la filosofía positiva? Esta debe tener una relación con la experiencia. Puesto que sólo tenemos las dos expresiones, filosofía y empirismo, la filosofía positiva debe estar también relacionada con el empirismo. Lo común a todas esas doctrinas es el partir de algo que tiene lugar y es dado en la experiencia, por ejemplo la *Erscheinung* [manifestación] de Cristo, el milagro, o un sentimiento *überschwenglich* [efusivo], o una intuición inmediata. La filosofía positiva no está basada en algo dado en la experiencia más de lo que lo está en algo dado sólo en el pensamiento. Su principio no puede estar en la experiencia, ni tampoco en el pensamiento puro. Su principio es lo absolutamente trascendente que está *zuvor* [antes] tanto del pensamiento como de la experiencia. Su *Prius* no es un *Prius* relativo como en el pensamiento puro; pues la potencia *nichtseiende* [no-ente] tiene en sí misma la necesidad de transformarse en *Seyn* y llevar consigo el pensamiento. Es un *Prius* absoluto que no tiene ninguna necesidad de transformarse en *Seyn*, que

por lo tanto tampoco es *Prius des Seyns* [del ser] sino *Prius des Begriffs* [del concepto]. El concepto en oposición al *Seyn* es potencia. El paso es por lo tanto de *Seyn* como *Prius* a *Begriff als Posterius* [concepto como consecuente]. La potencia es por lo tanto *Posterius*, pero con ello la potencia se convierte en lo *Ueberseiende*. El paso de *Seyn* a potencia no es un paso necesario. Lo que sigue al *Prius* absoluto como consecuente no
327 lo sigue con necesidad. |

18

Por lo tanto, la filosofía positiva no es empirismo en el sentido de que *parta de* la experiencia, ni tampoco parte de una inmediatez, ni se levanta sobre algo dado mediante deducciones, sino que *se dirige* hacia la experiencia y demuestra su *Prius* a posteriori. En esto se muestra claramente su diferencia respecto del empirismo. Pero entonces, ¿no es lo mismo que la filosofía negativa? La filosofía negativa tiene lo ente en la experiencia como objeto de un conocimiento posible; deja lo a posteriori, que ha encontrado a priori, fuera de sí misma; si coincide con la experiencia, pues bien, pero la verdad de sus construcciones descansa sobre una inmanencia interna. La filosofía positiva se dirige hacia dentro de la experiencia. Lo a posteriori no es tomado de la experiencia; parte del *Prius* absoluto y por medio del pensamiento libre (a la filosofía negativa corresponde el pensamiento necesario) infiere lo a posteriori como lo real, no sólo como lo posible. El *Prius* absoluto no *soll erwiesen werden* [no debe ser demostrado] sino derivado de ello; esta derivación debe probarse como surgida de un *Fortgang* [avance] libre, pero no fuera de la experiencia, sino en ella. Es por tanto empirismo a priori. La filosofía negativa es apriorismo puro. En la filosofía positiva la experiencia es algo auxiliar. Lógicamente en esta relación la experiencia no debe ser entendida como alguna experiencia particular, sino como totalidad. Con respecto al mundo, la filosofía positiva es pues a priori; con respecto al concepto, a Dios, es a posteriori. La demostración que ofrece radica en la totalidad de la experiencia. Pero el reino de la realidad no está completo, y por lo tanto esta no está concluida. En las primeras fases, el objeto de la filosofía positiva es siempre un objeto suficiente, y sin embargo no está concluido y completo, puesto que no se puede saber lo que pueda surgir libremente. La filosofía positiva es pues filosofía en el sentido más propio de la palabra: busca la sabiduría. La demostración de Dios en la filosofía positiva existe sólo para aquellos que tienen voluntad de ella; sólo los inteligentes aprenden de la ex-

periencia. Su demostración carece así de la necesidad que hace que casi
pueda ser impuesta a los necios. La filosofía negativa es un sistema con-
cluido en sí mismo; en este sentido la filosofía positiva no es sistema. Si
en cambio lo que se le pide a un sistema son *Behauptungen* [afirmacio-
nes] positivas, entonces la [filosofía] negativa no es un sistema en grado
supremo, ya que esta es *nichts behauptende* [que nada afirma]. — Pero
entonces, ¿qué posición adopta la filosofía positiva sobre la revelación?
A la revelación llega del mismo modo que llega a todo lo demás; es para
ella un *terminus ad quem* [límite hasta el cual] relativo; no tiene para la
filosofía positiva ninguna autoridad más que la de cualquier otro obje-
to. También los movimientos observables de los planetas son una auto-
ridad para la filosofía positiva. La filosofía positiva no es pues filosofía
religiosa. Si asumiese este predicado, podría parecer indirectamente | 328
indicar que la filosofía negativa fuese irreligiosa. Pero esto es completa-
mente falso, a pesar de que la filosofía negativa ciertamente tiene la re-
ligión *außer sich*. Tampoco por esta razón se le puede llamar irreligiosa,
porque una doctrina verdaderamente irreligiosa no puede nunca reivin-
dicarse como filosofía. Por otra parte, si la filosofía positiva se reivindi-
case como religiosa, sería esta una definición demasiado vaga como para
realmente tener algún significado. Debería entonces designarse más es-
pecíficamente como cristiana, católica, protestante, etc., algo que sólo
se les puede ocurrir a aquellos que quieren una filosofía privilegiada.
Ahora que, contra esto, se podría señalar la dependencia de toda filo-
sofía respecto del cristianismo, se podría decir que «la filosofía nunca
habría llegado tan lejos sin el cristianismo»; pero entonces, de igual ma-
nera se podría calificar a la filosofía de empírica, puesto que ninguna
filosofía habría tenido lugar sin la existencia de este mundo. Mas no de-
bemos entender el cristianismo de un modo tan *engherzig* [mezquino]
como un simple hecho histórico; el cristianismo es mucho más, desde el
principio del mundo. Me gustaría expresar esta relación entre filosofía
y revelación con una imagen. Como es sabido, los cuatro satélites de Jú-
piter son visibles sólo a través de un telescopio, si bien hay personas que
los pueden ver a simple vista, y otros que a simple vista no pueden ver
ni siquiera una estrella fija, sino que sólo la pueden ver si antes la han
visto con un telescopio. Así también la filosofía no habría visto gran cosa
sin la revelación, pero ahora puede ver a simple vista. El cristianismo ha
sido incorporado recientemente en el cristianismo[39], pero tan desfigu-
rado en la filosofía negativa que apenas es reconocible. Mas al enfatizar

39. Léase: en la Filosofía.

de este modo el cristianismo hemos vuelto al punto en el que la oposición entre la filosofía negativa y la positiva, como demuestra toda la historia, vuelve a hacerse manifiesta. El ejemplo más contundente de esta oposición lo ha aportado Kant.

19

En Kant, esta oposición entre filosofía negativa y positiva se hizo evidente en su antítesis de la razón, o en las antinomias, que propiamente no son ni más ni menos que otras tantas expresiones de la relación entre filosofía negativa y positiva. Lo que es la tesis bien podría convertirse en la antítesis, y a la inversa. Es curioso, no obstante, que su *thesis* sea siempre lo positivo, que corresponda siempre a lo que llamamos la filosofía positiva. Así, cuando la antítesis dice que el mundo no puede tener límite alguno, esto propiamente corresponde a la filosofía negativa, puesto que afirmar que tiene un límite es en principio una afirmación propia, es en principio
329 una | afirmación positiva, corresponde en principio a una filosofía positiva; por el contrario, [afirmar] que no tenga ningún límite corresponde a una filosofía negativa, y no quiere decir otra cosa sino que en la idea del mundo no hay ninguna necesidad de pensarlo como limitado. — Es bastante curioso que Kant sólo encuentre esta contraposición en las ideas cosmológicas (Kant tenía dos tipos de antinomias, las matemáticas y las dinámicas). Es decir, que si tiene lugar, esto es, si uno pretende asumir ese error en el pensamiento, como hizo Kant, entonces la misma contraposición se extiende por todas las ideas trascendentales; en la psicología y la teología por igual. Así la contraposición entre libertad y necesidad; el alma es eterna o mortal; Dios es un ser ciego necesario, o libertad. Las antinomias de Kant no son, sin embargo, tan peligrosas, pues dado que la antítesis trata siempre de un mundo (el meramente pensado) diferente al de la tesis (el real), no se contradicen entre sí.

Pero ¿estamos dispuestos a aceptar esta distinción entre filosofía positiva y negativa? Para considerar esto, hay que situarse en la posición desde la que contemplar el asunto, acercarse a la filosofía sin nada previo. La filosofía se diferencia de todas las otras ciencias en que se da a sí misma su objeto, ella misma debe adquirirlo. No puede excluir nada de antemano, atraviesa todas las posibilidades hasta que encuentra su objeto, pero estos objetos posibles no debe tomarlos de manera fortuita ni debe permitir que le sean dados de otra parte. Sólo puede adquirirlos procediendo desde la posibilidad universal de la razón y viendo entonces cómo desde allí todo se transforma en *Seyn*, y en consecuencia

adoptando la posición de la posibilidad y el apriorismo. La filosofía, por lo tanto, es lo mismo que una ciencia a priori. Al mantenerse en esa dirección llega a un punto final que no puede traspasar y que no ha llevado a *Erkennbarkeit* [cognoscibilidad]; pero es justamente esto lo que vale la pena conocer, y es este el más puro conocimiento, porque aquí la potencia es pura realidad. Este punto final se lo reserva para sí misma. Como ciencia de las ciencias, sitúa todo conocimiento fuera de sí misma en las ciencias de las que es ciencia, pero entonces deja de situarlo fuera de sí misma. *La filosofía positiva no tiene lo verdadero sólo como fin, como la filosofía negativa;* für sich [*por sí misma*] *la filosofía negativa no puede considerarse filosofía; no es filosofía hasta que entra en contacto con la positiva; la filosofía negativa es* prima scientia [*ciencia primera*], *la filosofía positiva es la ciencia suprema; la filosofía negativa tiene* primum cogitabile [*lo primero pensable*], *la filosofía positiva tiene* summum cogitabile [*lo máximo pensable*]. Entre la ciencia primera y la suprema están todas las ciencias, así como la filosofía negativa precede a todas las ciencias y la positiva las concluye. Quizá la filosofía negativa nunca se habría desarrollado de un modo tan vigoroso si no se hubiese imaginado a sí misma como la filosofía en su totalidad. Así que sólo hay una filosofía; pues la filosofía negativa, al hacerse consciente de | la filosofía positiva, no re- 330
conoce en esta consciencia a la filosofía positiva fuera de sí, sino que ella misma está dentro de la filosofía positiva.

20

Se malinterpreta la filosofía negativa cuando se la considera como una simple introducción a la filosofía positiva; dentro de la filosofía positiva puede parecer reducida, pero de ninguna manera puede por ello abandonar su reivindicación de autonomía. La filosofía negativa corresponde más bien a la escuela, es metafísica, en tanto que formadora. Ocupará siempre un lugar de honor como invención propia del hombre. No es *besondere Wissenschaft* [ciencia particular]; tiene todas las ciencias fuera de sí, es la ciencia de las ciencias. En cambio, la filosofía positiva es *besondere Wissenschaft*. Propiamente, la filosofía positiva está en la negativa como potencia, se busca a sí misma en la negativa. La filosofía negativa es simplemente *hinwegschaffende* [erradicadora], es decir, elimina todo lo que no es filosofía, y sólo llegado el final es positiva. Con razón se distingue a sí misma con el orgulloso título de ciencia de la razón. Su contenido, no obstante, es propiamente el constante derrocamiento de la razón, por tanto en sí misma la razón no tiene ningún con-

tenido. La filosofía positiva trae al conocimiento lo que en la negativa es *Unerkennbare* [incognoscible], endereza la razón combada en la filosofía negativa. La filosofía negativa es el estado humillado de la razón, la filosofía positiva es el estado elevado. Mediante sólo la negativa no tendría ningún resultado, pero al requerir la positiva tiene un resultado positivo. La filosofía negativa triunfa en la positiva. La filosofía positiva es siempre la filosofía *ursprünglich gewollte* [originalmente querida], y el desarrollo muestra también lo mucho que tardan las cuestiones puramente racionales en ser de interés. Pero la filosofía positiva con frecuencia se pierde, y luego surge la crítica, que la propia filosofía negativa provoca con esta desviación. La filosofía negativa bien podría estar sola, pero entonces abandonaría todo conocimiento real, y ¿cómo iba a desear quedarse de esta manera, completamente vacía? A este respecto Kant llama a su filosofía de forma muy adecuada crítica, no filosofía. Entonces, ¿cómo sería capaz de responder la filosofía negativa a las justificadas demandas hechas sobre ella? ¿O no se vería obligada a hacer de todo el contenido de los sentimientos y las representaciones meras rarezas psicológicas? Realmente se ha pensado que la filosofía negativa fundamentase la positiva; es más correcto decir lo contrario, que la positiva fundamenta la negativa. En la filosofía negativa son recitados los pequeños misterios, en la positiva, los grandes misterios. (Como es sabido, los misterios eleusinos[40] se dividen de este modo). Los neoplató-
331 nicos hicieron una similar |

Cuaderno 2[41]

distinción y llamaron a la filosofía aristotélica los pequeños misterios, en contraposición con la filosofía platónica, los grandes. Allí la contraposición no valía, pero aquí sí vale. —

Y ahora, ¿cómo se hace la transición de la filosofía negativa a la positiva? No es de lo realmente existente sino de lo *Existiren-Könnende* [que puede existir] de lo que se ocupa la filosofía negativa. Su final es la potencia que no es perturbada por ningún *actus*; al contrario, la propia potencia es *actus*, y por lo tanto *actus* no perturbador. Esta es la potencia *seyende*, pero esta no se da sino en el concepto, ya que es siempre sobre lo *Existiren-Könnende* sobre lo que todo gira. La ciencia anda a la búsque-

40. Culto secreto celebrado en Eleusis (en las inmediaciones de Atenas) vinculado a las diosas Deméter y Perséfone.

41. Comienza aquí el segundo de los cuadernos de los apuntes.

da de la existencia. La potencia *seyende* no tiene el *Seyn* como *posterius*; si existe, tiene el *Seyn* sólo como *prius*, es a priori. La potencia *seyende* es por tanto el *Seyn-Könnende* invertido. Al primer *Seyn-Könnende* en la filosofía negativa le sigue el *Seyn*. Hasta ahí llega pues la filosofía negativa. La metafísica anterior llegaba también hasta ahí, lo que se mostraba particularmente en el argumento ontológico, que presentó Anselmo pero rechazaron Tomás de Aquino y los tomistas. Es muy extraño que Kant no presentase mejor los errores de este. El argumento es más o menos así: el ser supremo (obviamente este no es otro que la potencia suprema) es imposible que exista accidentalmente, y en consecuencia existe necesariamente; nótese, si es que existe. Esto también se puede explicar de otro modo: en la premisa mayor se trata sólo de la existencia necesaria, por lo tanto en la conclusión no puede tratarse de la existencia en general; la conclusión es, por lo tanto, que Dios existe necesariamente: si existe. Dios no puede aparecer por medio de *transitus a potentia ad actum* [paso de potencia a acto], pues en tal caso no sería *das aufrecht stehende Seyn-Könnende* [el poder-ser erguido]. Él es lo ente *an* y *vor sich* [en y ante sí] (no *für sich* [por sí], cosa que violenta el uso del lenguaje al juntar dos conceptos tan diferentes), *das heißt er ist das vor seiner Gottheit Seyende, also das seinem Begriffe und damit allen Begriffen voraus Seyende* [eso significa que él es lo ente antes de su divinidad, por lo tanto lo ente antes de su concepto y con ello de todos los conceptos]. Y con ello es *das blind seyende, das nothwendig seyende* [lo ente ciego, lo ente necesario], y resulta dudoso si *Dios* existe. Por lo tanto no puedo partir de que *Dios* sea lo *an* y *vor sich Seyende*, debo renunciar al concepto Dios hasta más tarde. Debo partir de lo *blind seyende* y ver si puedo llegar al concepto y con él
a Dios. La potencia o el concepto es lo | a priori, por lo tanto *das blind* 332
seyende es lo a posteriori. Al *Seyn-Könnende* llega también la filosofía negativa, pero llega de manera equivocada, ya que llega desde la potencia. Si he de llevarlo al conocimiento, debo llegar a él como *Posterius*, y con esto se invierte todo. Esto sólo puede tener lugar en una nueva ciencia. Propiamente tenemos aquí el principio de Spinoza, *das allem Denken voraus Existirende* [lo existente previo a todo pensamiento]. — Del mismo modo que toda filosofía está llamada a ser aniquilada en la propagación excéntrica del Empirismo, así también la filosofía positiva está siempre presente en toda construcción de la filosofía, y en este sentido puede decirse que la más reciente filosofía es una preparación para ello. Descartes no dirigió su pregunta hacia el concepto sino hacia el *Seyn*[42]. El Yo fue

42. Cf. R. Descartes, *Discours de la méthode*, 4. [*Discurso del método*, Alianza, Madrid, 2011].

su punto de partida, pero fue subjetivo. La verdad del argumento ontológico es que conduce a la filosofía positiva, y así se muestra en Spinoza. No obstante, este tomó sólo este principio para mediante él pasar directamente al pensamiento necesario. Y es por esta tendencia hacia lo ente suya que tuvo una influencia tan grande y fuerte, particularmente sobre las mejores y más religiosas cabezas; influyó con su absoluta trascendencia, que reventó la oposición entre pensamiento y ser. El mismo Jacobi lucha en vano contra el abismo en el que Spinoza lo hunde. Nunca ha sido propiamente aclarado qué relación tuviese Spinoza con Jacob Böhme[43]. Esta tendencia puede considerarse la reacción del orientalismo contra el occidentalismo y el aristotelismo.

¿En qué relación se encuentra la filosofía positiva respecto de la razón?

21

De donde parte la filosofía positiva es por lo tanto de *das geradezu Seiende* [lo simplemente ente]. En la filosofía negativa todo gira en torno al pensamiento anterior al *Seyn*; en la positiva, el *Seyn* es anterior al pensamiento. A este *geradezu Seiende* podría también llamársele *nothwendig Seyende*, pero esta expresión ha sido tan frecuentemente identificada sin más con el concepto de Dios que no es recomendable utilizarla. En general se piensa por ella en algo sobre lo cual, en virtud de un concepto previo, es impuesta la necesidad de existir. Como algo tal es considerado Dios. Pero por *das blind Seyende* se entiende aquello que está fuera de todo concepto previo. Esta expresión es entonces utilizada sin más para el ser supremo. El ser supremo sólo puede ser lo necesariamente existente, pero Dios no es sólo *das nothwendig Seyende*, sino que es *das nothwendig nothwendig-Seyende* [lo necesario ente-necesario]. Esto muestra la diferencia respecto
333 de *das blind Seyende*, que es simplemente lo *einfach* | *nothwendig-Seyende* [simple ente necesario]. — No demuestra, no obstante, que exista. Lo *nothwendig Seyende ist allein des höchsten Wesens Seyn-Können* [ente necesario es sólo el poder-ser del ser supremo]. Contra esto se podría objetar la vieja proposición: *in deo nil potentiale* [en Dios no hay nada potencial][44]. A esto se podría responder que aquí no se trata de la naturaleza de Dios —según su naturaleza Dios es realidad pura— sino de la existencia. Aquí no se trata de la potencia que se transforma en *Seyn* sino de *purus actus*; lo último *Existiren-Könnende* es en sí mismo potencia, y en consecuencia

43. Jacob Böhme (1575-1624), filósofo y *teósofo* alemán.
44. Cf. Tomás de Aquino, *Summa* I, 3, 4.

no tiene el *Seyn* después de sí, sino antes. — *Das geradezu Seyende* podría llamarse también *das nothwendig Seyende*. No necesita ninguna justificación y ni siquiera la permite, es independiente de toda idea. La filosofía positiva abandona el concepto y se desprende de la filosofía negativa, y así bien podría comenzar sin la filosofía negativa, al igual que Spinoza comenzó con lo infinitamente existente. Este *geradezu Existerende* tiene una relación con la razón; ¿es esta que lo *geradezu Existerende* es idea, concepto? Si tomamos idea en el sentido en que debe tomarse en la filosofía negativa, donde es *das gewollte*, entonces este *geradezu Existerende* no es idea; en otro sentido sí es idea, en la medida en que no *behauptet* [sostiene] nada. No se puede predicar su existencia, porque él mismo es lo existente, es οντως το ον [lo que realmente es], tomando ον [ser] no como substantivo, sino verbalmente; no se puede utilizar atributivamente el *Seyn* respecto de él. Recuerda al viejo indio que *weder ist noch nicht ist* [ni es ni no es][45]; es un puro *quid*, no un *quod*[46]. Es un concepto de la razón, pero uno tal que *nicht sich Seyn vorsetzt, sondern Seyn sich* [no pone el ser antes de sí mismo, sino a sí mismo antes del ser]. La razón lo adquiere a posteriori como su contenido, pero es lo situado fuera de la razón, extático. *Das unbedingt Seyende* [lo ente incondicionado] no tiene otra condición más que la negativa, que la razón se abandone (*sich läßt*); en la filosofía negativa la razón es aquello que se contempla a sí mismo, en sí mismo objetivo. Este es el concepto incondicionado de razón y se transforma en pensamiento; es el concepto inmediato de la razón. — Kant decía que lo que querían los antiguos metafísicos era probar mediante una deducción la existencia necesaria de algo. Pero era imposible. En eso tiene toda la razón. — Se ha planteado la cuestión de si se podría demostrar que *Etwas* [algo] existente fuese una existencia necesaria: estúpida cuestión, pues con *Etwas* ya es designado algo particular. — *Das blind Seyende* y el concepto están siempre en mutua relación, como ya así se muestra en la relación entre filosofía negativa y positiva, pues la filosofía negativa finaliza en el concepto y la positiva comienza con *das blind Seyende*. — *Das bloß Seyende* [lo meramente ente] es la trascendencia absoluta, pero la trascendencia es siempre relativa, es decir, es con respecto a otra cosa. Recordemos ahora que ponemos esto *vor aller Idee* [antes de toda idea], no ponemos primero la idea y buscamos después llegar hasta allí; esta era la trascendencia de la antigua metafísica, una trascendencia relativa y falsa. Nuestra trascendencia | es absoluta y por tanto ninguna. Si me he hecho primero inmanen- 334
te, entonces lo trascendente ha de transformarse en *Seyn* absoluto. Kant

45. Referencia sin identificar.
46. Cf. *supra* § 2, nota 3.

impide a la razón llegar a esta trascendencia por medio de la deducción, pero no prohíbe y no puede prohibir, pues nunca pensó tal cosa, deducir la esencia suprema de lo ente necesario. La razón pone este ente fuera de sí misma para que este pueda convertirse en contenido de ella, en tanto que a posteriori resulta Dios. — La filosofía negativa tiene como contenido el *Seyn* concebible a priori; la positiva, el *Seyn* inconcebible a priori. — La filosofía es ante todo ciencia de la razón. Si queremos volver a hacer aquí la distinción entre positiva y negativa, podemos decir que en la negativa la razón es *sólo* en sí misma (este «sólo» es obviamente una determinación negativa); en la positiva la razón tiene una relación con lo ente real. La ciencia de la razón aplicada a la flosofía negativa es usada en sentido material, en la medida en que la razón es ella misma su substancia y materia; aplicada a la filosofía positiva, lo es en un sentido más formal.

335 Con esto acaba la introducción. |

22

3 de enero del 42

En la filosofía negativa nada está fijado, sino que todo fluye hasta llegar al principio. En esto se puede ver ya el defecto de la filosofía negativa: que tiene el principio de manera invertida, como fin y no como *Anfang* [comienzo]. En consecuencia, acaba en el principio. El principio es la potencia que no *vorausgeht* [precede] su *Seyn,* sino que presupone el *Seyn*. El principio es propiamente sólo aquello que es fijo con respecto a todas las posibilidades consecuentes. Los pitagóricos distinguían y contraponían δυας [dualidad] y μονας [unidad] y entendían por lo primero más este movimiento doble, el fluir, y por μονας el verdadero ser. En la verdadera ciencia, esto es, la positiva, *monas* debe ser anterior a *duas*[47]. Este *monas* es en parte la sola idea, como en la filosofía negativa, y en parte lo realmente existente. En la medida en que es esto último, no podemos partir de la potencia sino del *Seyn*, el *Seyn* que no ha pasado nunca *a potentia ad actum*, que es inmediatamente *actus* y siempre *actus*. Podría ahora objetarse: «una realidad semejante, previa a toda posibilidad, es impensable». Hay algo de verdad en esto, por lo que podría también aplicarse a este *Seyn* la expresión *das unvordenkliche Seyn* [el ser «imprepensable»][48]. Como tal es el *Anfang* de todo pensamiento, pero

47. Kierkegaard transcribe los dos conceptos griegos arriba recogidos.
48. Ser anterior a todo pensamiento, que no puede ser anticipado por el pensamiento.

de este modo no es pensamiento; es el primer objeto del pensamiento (*primum quod se objicit cogitationi* [lo primero que se muestra al pensamiento]), que no es el contenido del pensamiento pero puede llegar a serlo. Se podría objetar que tampoco puede ser imaginado, mas a esto habría que responder que sí se dan muchos casos en los que se puede imaginar una posibilidad semejante anterior a la realidad, como una máquina, una obra de arte. Presumiblemente hay otras posibilidades en las que el concepto no se da sino con la realidad, y sólo tales son verdaderamente originales. En este sentido vale la vieja proposición aristotélica: *initium philosophiae est admiratio* [la filosofía comienza con la admiración][49], y la de Platón: το παθος του φιλοσοφου εστι το θαυμαζειν [el asombro es el *pathos* del filósofo][50]. La filosofía concibe a posteriori lo a priori inconcebible. — La cuestión principal es hacer hincapié en que lo puramente ente es lo puramente ente en sentido verbal, *in actu puro*, y su esencia es sólo ser lo puramente existente. En este sentido puede pensarse en las numerosas fórmulas que se dieron en la antigua teología y más tarde en la dogmática: *in deo essentia et existentia unum est idemque* [en Dios esencia y existencia son una y la misma cosa], lo que para nosotros significa: la esencia y el concepto de Dios consisten en esto, en que es, es lo ente; *est ipse suum esse* [él mismo es su ser] y *suum esse est ipse* [su ser es él mismo], es decir, su esencia es ser; *in deo non differunt esse et quod est* [en Dios no hay diferencia entre ser y aquello que es]. Su esencia consiste en ser, del mismo modo que para otras cosas la esencia de estas es lo no-ente, | lo accidental. *A se esse* [ser por sí 336
mismo] no es *von sich Seyn* [ser de sí mismo] sino *von selbst seyn, ultro esse, geradezu seyn* [ser de por sí mismo, simple ser]. La *aseitas*[51] es por lo tanto reconocida siempre como lo supremo. También Spinoza la convirtió en principio: *id quod cogitari non potest nisi existens* [aquello que no puede ser pensado a no ser que exista][52]. Dios es aquello que no puede estar precedido por el pensamiento de lo no-ente; sí, Dios ni siquiera puede precederse a sí mismo con el pensamiento de que no es.

Lo ente es pues inmóvil e inamovible, y no obstante debemos tratar de distanciarnos de él. Es lo primero y, por así decirlo, en un tiempo no

49. Cf. Aristóteles, *Metafísica* 982b 11 ss.

50. Cf. Platón, *Teeteto* 155d.

51. Del latín *a se*: por sí mismo, desde sí mismo. En la escolástica, contrapuesto a *ab alio* («desde otro») para marcar el carácter independiente de un ser. Utilizado para referir el ser de Dios que, al contrario de lo creado, contiene en sí mismo su propia causa, es decir, su existencia no es derivada.

52. Cf. B. Spinoza, *Ethica*, Primera parte, proposición 11. [*Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid, 2011].

había nada más que este ente. Debemos ahora renunciar a él. Sólo hemos rechazado la potencia que precede al *Seyn*; antes de ser, no puede ser potencia, es una contradicción. Pero de esto en absoluto se sigue que no pueda llegar a serlo *nach der Hand, post actum* [poco a poco, después del acto]; *nachher* [más tarde] puede llegar a ser *Seyn-Könnende*. Si suponemos esto (aquí nos expresamos de un modo puramente hipotético y deberemos justificarlo más adelante), lo *Seyende* es elevado a *potentia potentiæ* [potencia de la potencia] y es de este modo realmente por primera vez *Seyn-Könnende*. Es realmente *Seyn-Könnende* porque tiene su *Urseyn* [ser originario] como un a priori en sí mismo previo a toda posibilidad. Se muestra aquí entonces una posibilidad. Es totalmente indiferente para lo puramente ente tomar este otro ente en sí mismo o no. Y esta posibilidad se muestra como algo nuevo, inesperado, porque surge después del *Seyn*, pero aunque se muestra de este modo, *so erscheint es doch zugleich dem Seyn von Ewigkeit her* [no obstante aparece al mismo tiempo el ser desde toda la eternidad]. Eterno es aquello que es antes de todo, incluso antes del pensamiento. La eternidad forma parte de las cualidades de Dios que los dogmáticos llaman negativas, es decir, sin las cuales Dios no puede ser, pero no obstante no es mediante ellas que es; pues también de este modo es eterna la substancia de Spinoza, y no obstante no es Dios. Esta eternidad es entonces *terminus a quo* [límite desde el cual], lo que por ello también se llama *von Ewigkeit* [desde la eternidad]. La ciencia no puede detenerse en eso, sino que de inmediato avanza. Con ello se muestra algo para lo ente: puede querer. Esto no puede valer para lo ente puro propio, pues es total *Gelassenheit* [quietud]. Aquí lo ente se muestra como señor diferente del *unvordenkliche Seyn*, sobre el cual no tenía dominio. Y hay más. Aquello que propiamente es objeto de una voluntad es siempre lo accidental, no lo ente. Si llamamos al *unvordenkliche Seyn* A y a lo accidental B, entonces lo ente, al poner B, sobre lo que tiene dominio, tiene dominio sobre él, pero tiene también dominio sobre A. Al poner B, saca A de su *Gelassenheit* y se convierte en su señor. Ahora lo ente tiene una negación en sí mismo y ya no es más lo ente puro, sino que sólo *der Potenz*
337 *nach* [respecto a la potencia] es *actus purus*. |

23

5 de enero

La expresión del comienzo de la filosofía positiva es básicamente la fórmula que fue presentada en la última lección, un ser que es idéntico a la esencia, o cuya sola esencia es ser. El concepto de este ser no se en-

cuentra hasta más tarde. En relación con lo que aquí tratamos, un ser tal no es completud, y estamos aquí aún sólo con lo que los dogmáticos llaman atributos negativos. Con frecuencia los dogmáticos toman el ser como algo positivo, como completud, pero al tomarlo de este modo se apartan del camino científico por el cual se puede llegar de lo negativo a lo positivo. Por lo tanto, la identidad de esencia y *Seyn* debe ser tomada aquí en sentido negativo, de tal manera que la esencia no sea una esencia aislada del *Seyn* sino ser; el existir es esencia. No nos quedamos con esta negación, sino que la ponemos sólo como *Anfang*. Como muestra el ejemplo de Spinoza, con el simple *actus purus* no se puede hacer nada; es posible distanciarse de él en la medida en que es posible hacerlo a través de una potencia consecuente. Decimos que es una posibilidad, y así también la misma potencia consecuente es sólo una posibilidad, aquí presentada sólo como posibilidad. Aquello que tiene siempre su *Seyn* antes es propiamente el solo *Wollende* [que quiere], solo aquello que puede empezar algo. Así se dice de un hombre cuya existencia esté de algún modo perturbada, que es incapaz de empezar. Lo ente a priori, que comienza siendo lo ente, es primero potencia real. La verdad de la potencia radica por lo tanto en el ser precedente. Si quisiéramos afirmar un predicado sobre este existente y no simplemente afirmar tautológicamente que este es lo existente, tendríamos que decir que es lo *Existiren-Könnende, Seyn-Könnende*, a saber, no en el sentido de antes, sino en el sentido de después. Pero figura aún como sólo una posibilidad; que sea real debe ser mostrado a posteriori. No vemos lo que es, sino que es. *A priori* es sólo *posible* que pueda llegar a ser *Seyen-Könnende,* es una hipótesis. Lo ente es la *tesis*, que sea lo *Seyen-K.* es la *antítesis* en el sentido en que los retóricos toman esta palabra. Hemos dicho en lo precedente que la filosofía positiva tiene que ver con el pensamiento libre, y esto se muestra también aquí, pues parte del *actus purus*, y de ahí sólo puede salir mediante la libertad; no hay ninguna transición necesaria de *actus* a potencia. Si suponemos ahora que esta esencia idéntica al *Seyn* o, para decirlo de otro modo, que el sujeto del *Seyn,* que no es diferente del *Seyn*, no es esencia por sí mismo, que para esta se ofrece una posibilidad de ser algo diferente de lo que es según su *unvordenkliche* | *Seyn*, entonces esta posibilidad, en tanto que posible, se mostrará continuamente, esto es, desde toda la eternidad. La primera consecuencia de esto es que lo ente se convierte en *gegenständlich* [objetivo] de su *unvordenkliches Seyn*. Antes lo ente tiene su *unvordenkliche Seyn an sich* (igual que se dice de alguien que tiene un defecto *an sich*, que no es consciente de él). Siguiente: el *actus* de su existencia sólo es necesario en la medida en que no sea *gegenständlich* para sí mismo, en la medida en que sea *an sich*. En

cuanto se manifiesta esta posibilidad, separa lo necesario por naturaleza de lo necesario sólo *actu*, y en ese sentido sólo accidentalmente necesario. — Lo necesariamente existente implica el *actus* de existir antes de pensarse a sí mismo, *der* actus *des Existirens kommt sich selbst zuvor* [el acto de existir se precede a sí mismo]. Ninguna posibilidad precede a esta existencia, pero de esto no se sigue que lo ente no esté llamado a alcanzar algo después, incluso más allá del *unvordenkliche Seyn*. Antes no alcanza nada más allá, se encuentra allí *wo vor es nicht kann*[53]. Pero en relación con su esencia, esto es algo accidental, algo que le ocurre. — *Das unvordenkliche Seyn* es = *a se esse*, es *primum constitutivum* [primer constitutivo]. *A se esse* no debe traducirse por *von sich seyn*[54], esto llevaría o bien al concepto *causa sui* [causa de sí mismo] (como lo entendían Descartes, y Spinoza, si bien en Spinoza es una expresión engañosa, pues propiamente en su uso él cae en contradicción consigo mismo en tanto que Dios como *causa sui* se convierte en *potens*, δυναμις [poder, capacidad], y así Dios como potencia se precede a sí mismo como *actus*), o bien: a lo por sí mismo revelado, por sí mismo puesto. — Pero *ultro, sponte*, αυτοματως ον [por su propio impulso, por sí mismo, voluntariamente]. Así *das unvordenkliche Seyn* se muestra a sí mismo como lo accidental. Cuando planto una semilla en un lugar determinado, no encuentro extraño que nazca allí, porque tengo su concepto antes de su ser, por el contrario si la planta nace en un lugar en el que no he sembrado, entonces me sorprendo, porque para mí es accidental. Si una potencia precediese a lo *unvordenkliche Seyende,* entonces no sería lo necesario; si sólo es *actu*, entonces tampoco es lo necesario.

24

7 de enero

Das unvordenkliche Seyn no es lo existente, sino que lo precede. Su esencia no está como esencia; es completamente extático, no ha *sich entäußert* sino que está *entäußert*, está en las antípodas de la idea, pero debido a esta oposición es en sí mismo idea. — Nada precede a este *ac-*
339 *tus purus*, y por lo tanto es eterno como todo | aquello antes de lo que no puede haber nada. Todos los atributos negativos son exclusiones de cada potencia precedente.

53. Probablemente se trate de una errata, en lugar de *wovor es nicht kann*: «frente a lo que no puede nada».

54. Cf. *supra* § 22.

Das unvordenkliche Seyende tiene el *Seyn an sich*, es lo *an sich Seyende*, lo *an und vor sich Seyende*; pero un existente sólo *actu*, sin estar determinado según su naturaleza, es accidentalmente existente, ciegamente existente.

No es este el lugar para desarrollar los muchos significados de lo accidental; me remito a la sección sobre lo accidental de la *Metafísica* de Aristóteles. Hagamos sólo una observación: lo accidental es lo no querido o lo no previsto, y ese ente ciego es algo imprevisto, *prae quo nihil potest* [antes del cual nada es posible].

Puede también decirse que el *Seyende* ciego es lo que precede a su posible opuesto. Si elijo entre +A y –A, y elijo +A, entonces –A queda absolutamente excluido. Si con ello soy +A *actu*, entonces es claro que –A queda excluido, pero no de manera absoluta. *Das Andersseyn* [lo otro], como hemos mostrado en lo precedente, no es anulado, puede surgir con posterioridad. Una duda puede surgir con posterioridad, *post actum*, y hacer lo *unvordenkliche Seyende* accidental, reclamarle que se muestre como lo necesario, cosa que, si lo podemos decir así, no tuvo tiempo de hacer antes. También se mostrará como necesario si interviene esta oposición. — Esta ley es el fundamento último de todo, esta ley de que nada quede sin ser probado, sin ser revelado. Esta ley no está desde luego por encima de Dios, sino que libera por vez primera a Dios contra su *unvordenkliche Seyn*. Esta es pues la propia ley de la divinidad; sólo porque *das unvordenkliches Seyn* precede a todo pensamiento se muestra esta ley como algo ajeno a Dios. Es sólo la propia idea de Dios la que introduce esta ley. — La dialéctica de este mundo no quiere que haya nada dudoso en ningún lugar. Hegel volvió a hacer avanzar la dialéctica, pero fundamentalmente en la filosofía negativa. Platón llama a la dialéctica el arte regio[55], expresión esta que más bien se ha de entender en el sentido de divino. — La dialéctica pertenece propiamente a la libertad y por lo tanto a la filosofía positiva. — Dios deja que se aplique ese principio de la oposición hasta que se agota la última posibilidad, no sólo de una vez por todas, sino en todo momento.

Sobre esta accidentalidad descansa la posibilidad de un avance sobre la inmovilidad. El existente sólo *actu* es algo accidental, pero en tanto que es algo accidental existe la posibilidad de una potencia que cancele esa posibilidad. Lo accidental es la potencia material, y con ello es *zugelassen* [admitido] un *Andersseyn* como posibilidad.

55. Referencia sin identificar.

Lo *Seyn-Könnende* es aquello que trasciende lo *Seyende*. Los conceptos se invierten. Lo *Seyende* se mostraba como lo positivo, pero es también lo sólo *actu Seyende*, lo impotente, y por tanto lo negativo; lo *Seyn-Könnende* se mostraba como lo negativo, pero es lo positivo, es
340 su | fuerza. Con lo *Seyn-Könnende* empieza su divinidad, en el sentido de que puede trascender lo *unvordenkliche Seyende*. De este modo está también en un ser humano. Cuanto más perfectos y más profundos sean su cambio y *Entäußerung* [exteriorización] de su *Seyn*, más libre, más divino; liberarse de su ser es tarea de toda formación. Dios es el Dios viviente, por lo tanto no encerrado en el *Seyn*. Si no se entiende esto, se acaba o bien en el panteísmo, o bien en el teísmo abstracto, que supone un origen del mundo inteligente, pero interpreta la creación como algo inconcebible para la razón.

Pero contra esto podría objetarse que estamos así suponiendo *ein ungöttliches Seyn* [un ser no divino] en Dios y así desde luego no llegamos a un panteísmo, sino más bien a un materialismo, un naturalismo. Este sería también el caso si no se pusiese a Dios en nada más que en este *Andersseyn*, pues en tal caso estaría puramente bajo lo ente. Pero 1) *Andersseyn* no es una potencia ciegamente superadora, 2) él sólo la tiene en sí mismo como presupuesto de ser Dios.

25

10 de enero

En lo precedente se ha mostrado la posibilidad de una *Aufheblichkeit des unvordenklichen Seyns* [suspensión del ser «imprepensable»]. En lugar de lo existente *actu* tenemos lo existente no *actu*, sino *natura* [según su naturaleza], y por lo tanto esencialmente existente. Está por ello más allá del mero *actus* y es libre respecto de la existencia, si bien se encuentra en ese *actu*. Si la existencia necesaria *natura* precediese a lo existente *actu* sería una existencia necesaria, pero no es este *actus purus*, es *a se esse*. La mejor imagen para este tipo de existencia es siempre la inocencia. Si se diese un concepto previo no sería el de inocencia. La existencia necesaria *natura* es la verdadera esencia de lo existente *actu*, pero no su causa; al contrario, es lo opuesto implícito en lo existente *actu*. Cuando se muestra la accidentalidad de lo primero, aparece la verdadera existencia necesaria sin necesidad de ese *actus*, es la existencia necesaria incluso con la supresión de ese *actus*, puesto que es la existencia necesaria *natura*; se ve a sí misma como lo *Seyn-Könnende* más allá de ese *actu Seyende*, como libre; en dominio tanto del *Seyn* puesto en oposición al

unvordenkliche Seyn, el cual puede querer o no, como también del propio *unvordenkliche Seyn*, mas no como aquello que lo pone, puesto que el *unvordenkliche Seyn* precede siempre la existencia necesaria *natura*. En eso se mostró la primera posibilidad, el *unvordenkliche Seyn* se movió de su posición (*loco motus*), se elevó en el aire, pues la posibilidad y el *unvordenkliche Seyn* no pueden estar *uno eodemque loco* [en uno y el mismo lugar]; fue así puesto mediante una negación no en el sentido de lo precedente, | sino de lo consecuente. La existencia necesaria *natura* 341
es existencia divina. Esta expresión puede utilizarse para lo ente, puesto que se ha mostrado como dominio, pero el concepto de Dios es justamente *Herrlichkeit* [dominio], es decir, dominar, por lo tanto, y como dice Newton, *deus est vox relativa, includens dominationem* [Dios es una palabra que expresa relación e implica dominación]. Pero, de dónde vendrá aquello sobre lo que tiene dominio si no es del *unvordenkliche Seyn*. En el momento en que es puesta la posibilidad, el *unvordenkliche Seyn* es excluido y puesto de nuevo en sí mismo, forzado de vuelta a sí mismo como potencia. De este modo le es impuesta la necesidad de activamente volver a ponerse como *actus purus*, porque la potencia le es algo completamente ajeno. Así debe negar el nuevo *Seyende*. — Se muestra entonces con dominio sobre otra posibilidad, a saber, la de hipostasiar el *unvordenkliche Seyn* y así separarlo de sí mismo, justamente mostrándolo como algo accidental. — La tercera posibilidad es mostrarse como libre del ser necesariamente ente, ponerse a sí mismo como espíritu. En general, el espíritu es lo que es libre de expresarse o no expresarse; lo *Seyn-Könnende* es lo puesto como esencia, es aquello que no puede hacerse diferente de sí mismo, se mantiene en el *Seyn* y continúa siendo lo *Seyn-Könnende*, del mismo modo que lo *Seyn-Könnende* sigue siendo *Seyn*. Digo «puesto *como* esencia», y esto es de gran importancia. La partícula *als* [como] es muy importante. Lo puro ente no es puesto *als* ente, es sólo *einfach,* pero precisamente por ello admite la potencia opuesta fuera de sí mismo; ahora, en cambio, es puesto *como* ente, puesto que no puede dejar de ser lo ente. Así la esencia es aquí puesta como esencia, pero hasta el momento sólo por medio de una exclusión ideal. Esto es espíritu. También se puede mostrar de este modo. No puede ser lo *Seyn-Könnende* inmediato, porque su lugar está ocupado; tampoco puede ser lo *Seyn-Müssende* [que debe ser], porque está tomado; en consecuencia es lo *Seyn-Könnende* que es además *Seyn-Müssende*. La tercera posibilidad se muestra para el *unvordenkliche Seyn* como lo propio *Seyn-Sollende* [que debería ser], se muestra como *Schluß* [conclusión]. El *unvordenkliche Seyn* debe entonces elevarse a la existencia necesaria *natura*, esto le da el poder de poner el ser libre en lugar de *das blind*

Seyende. Dios no es sólo espíritu, es más que espíritu, no es el espíritu necesario sino el espíritu libre absoluto. Así también enseña el cristianismo que el espíritu es una persona, y no obstante Dios es espíritu. Ocurre con el espíritu lo mismo que con la esencia, pues la esencia se muestra antes que la existencia, pero [también] después de ella, en tanto que se muestra como lo *überexistirende* [más allá de lo existente].

26

13 de enero

Lo existente necesario *natura* tiene respecto de lo existente meramente *actu* la misma relación que la esencia con el *Seyn*, el concepto con el
342 *Seyn*, | pero de tal modo que el concepto no precede al *Seyn*, sino que existe como *überexistirende,* es por tanto más que esencia, es *Ueberwesen* [«supra-esencia»], tal como esta palabra es comúnmente entendida. Fue por esto, y con razón, por lo que en el pasado los dogmáticos llamaron la atención sobre el hecho de que cuando se utiliza la palabra «esencia» respecto de Dios hay que tener presente que él es más que esencia, es υπερουσια [«supra-esencia»].

El *unvordenkliche Seyn* se eleva a idea y es entonces realmente Dios; antes lo era sólo substancialmente o como posibilidad. Es este por vez primera el verdadero Dios. Sólo para la más exhaustiva dialéctica es posible apartarse del *unvordenkliche Seyn* y llegar aquí. La dialéctica propiamente pertenece a la filosofía positiva. El concepto de Dios es esencia como *actus purus*. La fórmula presentada anteriormente (*in deo essentia et existentia non differunt*) toma ahora la forma contraria: en Dios, *actus* es su esencia. Los atributos negativos son atributos a priori que preceden su *Gottheit* [divinidad]. — No hay transición de los atributos negativos a los positivos, no puede ser una necesidad. — Sin el *unvordenkliche Seyn*, Dios no podría ser, pues no podría tener dominio, no podría ser tampoco personalidad, pues la personalidad es precisamente el dominio sobre el *Seyn*; la personalidad absoluta está más allá del *Seyn schlechthin* [por antonomasia]. — La existencia de Dios no puede ser demostrada, pero [sí] *die Gottheit des Existirendes* [la divinidad del existente], y además esta sólo a posteriori. — Dios se conoce a sí mismo más allá del *actu* existencia, [sabe] que es la existencia necesaria *natura*; esta trascendencia es justamente su divinidad, *qua existentiam transcendit* [por la cual trasciende la existencia]. Desde la eternidad se ve a sí mismo como señor capaz de anular su *unvordenkliches Seyn* o, más exactamente, de suspenderlo.

Llegamos ahora a algo nuevo. ¿Por qué suspende Dios este *unvordenkliche Seyn*, por qué hace real esta posibilidad —pues está claro que él es señor de antemano—, por qué realiza esta posibilidad? Podría responderse que para transformar su afirmación ciega en una consciente. Pero entonces, ¿por quién lo hace? Por sí mismo; lo sabe. Sólo puede decidir sobre este proceso por algo que está fuera de él (*praeter se*). Aristóteles dice que Dios se piensa continuamente sólo a sí mismo, y en el mismo sentido se ha de entender la discusión sobre el sujeto-objeto eterno. Justamente en esto busca Aristóteles la felicidad de Dios. Pero no ser capaz de librarse de uno mismo, ¿no podría más bien ser considerado la mayor limitación? El hombre desea librarse de sí mismo y encuentra en esto su felicidad; Johannes von Müller[56] dice que sólo cuando es productivo está satisfecho. Por lo tanto, Dios es feliz porque está separado de sí mismo. — Entre esta suspensión y retorno se encuentra el mundo entero, o el mundo existe precisamente a causa de este *suspendirte Aktus des göttlichen Seyns* [acto suspendido del ser divino]. — Dios *entäußert sich* no en la naturaleza, es lo *auf* | *unvordenkliche Weise* [de manera «imprepensable»], pero en tanto 343
que *entäußert sich* en esto, entra en su concepto. Suspende el *unvordenkliche Seyn* para poner en su lugar otro *Seyn*. — En la filosofía positiva Dios es tan indiferente respecto al *Seyn* y lo *Nicht-Seyn-Könnende* como en la filosofía negativa, y en esto radica el verdadero fundamento del que extrae todas estas posibilidades como realidades. Las mismas potencias vuelven a aparecer aquí como en la filosofía negativa, pero aparecen como aquellas que tienen *Seyn* como presupuesto. Si imaginamos el avance de este proceso, sería la realidad que comprende en sí todas las posibilidades a priori, un παν [todo], un todo-ser, del cual tampoco lo accidental está excluido, sino subordinado a lo necesario. Este mundo no es sólo lógico, sino también real, pero aun así también lógico, porque lo accidental está subordinado a lo necesario. Esta conexión de lo real y lo lógico es propiamente la más difícil de comprender.

Se trata de mostrar que existe lo accidental, lo que surge *ex improviso* [repentinamente]. Lo que existe necesariamente tiene su lugar directamente en el *Seyn*, al que no antecede ninguna potencia. Pero la posibilidad no está por ello excluida; sólo lo real se excluye en virtud de la realidad, pero la posibilidad se insinúa en todas partes. Esta posibilidad se debe al *unvordenkliche Seyn*, pues si este no fuese, entonces tampoco la posibilidad podría ser. —

56. Johannes von Müller (1752-1809), historiador alemán.

27

14 de enero

Una verdadera posibilidad presupone siempre un ser. La potencia de toda la existencia, al igual que en la filosofía negativa, no es verdadera potencia. La posibilidad que se muestra para el *unvordenkliche Seyn* puede mostrarse sólo como su potencia, fuera de ella no tiene lugar; provoca una voluntad correspondiente en Dios sobre la que no obstante este tiene el dominio. Si la pone, entonces es un propósito y el único modo en el que puede tener lugar es como medio. En este propósito debe ser también puesto el *unvordenkliche Seyn*. — Dios es Dios como aquel que tiene el dominio sobre su substancialidad, y como la unidad en la que el *unvordenkliche Seyn* y lo accidental se mantienen juntos. El *unvordenkliche Seyn* es puesto *ex actu* [desde el acto], pero aún no completamente superado, pues ni siquiera Dios es capaz de esto. *Der actus* es anulado y es con ello puesto él mismo como potencia del *actus,* y debe actuar para volver a ponerse como *actus purus*. — El υποκειμενον de la creación es *Nichts*, lo que significa que tiene su fundamento sólo en la voluntad de Dios; la voluntad es el *Urseyn*. — Por lo que se refiere a la superación de este accidental, se da en la vida humana una analogía. Así la ira pone en el in-
344 dividuo una voluntad externa, | pero con el resultado de que la verdadera voluntad del individuo reacciona y el sujeto recupera su libertad. — Esta superación podría tener lugar de golpe, pero aquí interviene la anteriormente discutida indulgencia hacia lo contrario; al igual que la persuasión, para recordar una expresión de Platón[57], debe ser rastreada. Si admitimos una tal superación paso a paso, debemos admitir un principio que determine los pasos, un principio que debe ser independiente tanto de lo contrario como de aquello que paso a paso lo conjura, por así decir; debe ser independiente de ambos, pues el primero quiere incondicionalmente perdurar, y el segundo, incondicionalmente reprimir. — Este tercero es dado en la tercera potencia, es decir, el espíritu, un principio que es indivisible, indiferente. Tenemos así tres potencias. La causa efectiva de todo el movimiento es la primera, a la que llamaremos B. Este *Seyn* que se opone al *unvordenkliche Seyn* es voluntad ciega y mecánica. Funciona exclusivamente sobre el *Urseyn*, el cual debemos pensar ahora en la forma de una completa negación. Si esa voluntad es detenida, entonces es puesta una tercera que pertenece a ambas voluntades. (Debe recordarse aquí que la creación tiene lugar propiamente en dos momentos: 1) la posición del *schrankenloße Seyn* [ser ilimitado], 2) *die Verinnerlichung* [la interio-

57. Referencia sin identificar.

rización], en tanto que es puesta una potencia en el *Seyn*. Por lo tanto, la creación no es sólo positiva, sino que tiene en sí un concepto negativo). Lo tercero que aparece es una cosa, algo concreto. La segunda potencia como la original no podría realizarse, es lo propiamente negativo, por lo tanto no es lo primero, debe haber algo antes. Si suponemos que todo el proceso ha tenido lugar, B es *entwirklicht* [privado de realidad], A es por su parte *actus purus*. La tercera potencia está destinada a entrar en la realidad cuando las otras se han retirado. El espíritu solo es lo *Seyn-Sollende*. Propiamente hay una cuarta independiente de estas tres, que son, como todas las potencias, exclusivamente potencias. Podemos también recordar aquí la antigua clasificación: así B es *causa materialis*, la segunda potencia es *causa efficiens*, la tercera potencia es *causa in quam*[58]. La tercera potencia, simplemente con su voluntad, mantiene todo devenir en su nivel, por eso se dice que él mandó y ahí estuvo[59], no en el sentido de que ello surgiese, sino de que se detuvo.

28

17 de enero

Por lo tanto la tercera potencia es lo verdadero *Seyn-Sollende*. De esto parece seguirse que la primera potencia sea lo no-*Seyn-Sollende*, y en consecuencia un mal principio, algo que no debería formar parte. Ahora bien, hay que tener presente que existe una gran diferencia entre decir que algo no es lo *Seyn-Sollende* y decir que es lo no-*Seyn-Sollende*, mediante lo que es puesto | como algo. En toda acción no transitoria, 345
aquello que es el medio no es lo *Seyn-Sollende*, y no obstante no debe ser dejado de lado, y es un verdadero *Gewoltes*. Negar esto sería como decir que Dios no utiliza medios. Pero esto es completamente absurdo, pues Dios actúa siempre a través de medios o, en expresión de un griego[60], actúa siempre a través de το εναντιον (lo opuesto). Se puede ir más allá y decir que al comienzo del proceso, es decir, en este momento, *das entgegengesetzte Seyn* [el ser opuesto] es propiamente lo *Seyn-Sollende*. Después del proceso cambia la situación, se hace valer, es lo *Wider-Göttliche* [contrario a lo divino].

58. Se trata de la distinción, de origen aristotélico, de las cuatro causas: eficiente (latín: *causa efficiens*), material (*causa materialis* o *causa in quam*), formal (*causa formalis*) y final (*causa finalis*).

59. Cf. Sal 33, 9. Schelling modifica ligeramente la traducción del Salmo para enfatizar la distinción que aquí se recoge.

60. Heráclito de Éfeso.

El contenido del proceso es la creación de un mundo en el que todas las posibilidades son realidades. El Dios real es sólo el creador. Sin potencia y *die Herrlichkeit*, no es Dios real. Otra cosa es decir que Dios no es Dios sin el mundo, pues como *Herr dieser weltschöpfenden Potenz* [señor de esta potencia creadora del mundo] es Dios y no necesita el mundo. Antes de que el mundo sea, es señor sobre él, es decir, es dueño de ponerlo y de no ponerlo. El mundo no es una consecuencia lógica de la naturaleza de Dios en el sentido de que la idea de que haya surgido de su voluntad esté por ello excluida. Tampoco lo aquí desarrollado es equivalente a lo que tan a menudo se oye decir, que obviamente Dios tiene libertad para *entaüßere sich* en la naturaleza, pero de tal modo que él mismo está incluido en el proceso. Él es la causa que permanece fuera, él es *causa causarum* [causa de las causas], fundamento de la *Spannung* [tensión] de las potencias.

La creación requiere necesariamente una explicación; es evidente que de nada sirve quedarse en que es inconcebible, por eso se tomaron esas salidas. Si la creación no ha de ser una emanación, entonces debe ser algo a medio camino entre el divino *Seyn* eterno y el ser del mundo. El mundo debe haber existido como *Entschluß* [decisión] antes de existir realmente, debe haber existido como posibilidad y futuro. — Es esta *Urmöglichkeit* [posibilidad original] la que libera al creador del *Seyn* del cual este [el creador] no se puede deshacer. Pero el *entgegengesetzte Seyn* no es negado de golpe sino *in verschiedenem Maaße* [en diversos grados], y así la segunda potencia se realiza también *in verschiedenem Maaße,* y también del mismo modo la tercera. Tenemos aquí ahora una multiplicidad infinita de posibles posiciones de las potencias las unas respecto de las otras, y el señor sobre estas potencias tiene el poder de probarlas y oponerlas entre sí, el poder de hacer que lo pasen a él. Esta es la doctrina de las ideas y arquetipos tal como se conoce desde la cultura griega. Idea significa tanto visión como aquello que es visto. Es visión antes de hacerse real. Esa potencia primigenia ha sido por lo tanto objeto de atención en todos los tiempos y todos los pueblos. Es la *fortuna primigenia* adorada en Prae-
346 neste[61], en | cuyos brazos reposa Zeus. — *Mater* [madre] y *materia* están en estrecha relación recíproca; la potencia primordial es υποκειμενον; es también una conocida representación la ama del mundo; el *Maya* de los hindúes está relacionado con el *Macht* [poder] alemán y el *Machia* [poder] de los persas, *Maya* es aquello que extiende *die Netze des Scheins* [las redes de la apariencia] para fijar al creador y forzarlo a crear. — En los

61. Actual Palestrina, ciudad al este de Roma conocida en la Antigüedad por su templo y oráculo.

proverbios de Salomón se lo llama sabiduría. Podría objetarse que es decir demasiado, que es una expresión demasiado concreta el reconocer también en esto una designación de aquella potencia primordial. Debemos recordar que esa potencia primordial, que es lo *Seyn-Könnende* original, ya no es más simplemente lo *Seyn-Könnende*, de hecho ha pasado a través del *Seyn*, dado que surgió de este modo; y esto debe necesariamente tener algún significado, porque de lo contrario resultaría que de todo el proceso no saliese nada más de lo que entró en el proceso, o todo saldría del proceso sin alteración ninguna. Después de haber pasado a través del *Seyn*, [la potencia originaria] ya no es más simplemente lo *Seyn-Könnende*, sino que es lo *Seyn-Könnende puesto*, que es dueño de sí mismo, un dueño de sí mismo que es además un hacerse. Este es el único modo en que puede surgir la consciencia; en absoluto hay consciencia inmediata. Esto es el conocimiento del proceso, es decir, sabiduría. En esto se ve también el propósito del proceso, pues sólo por una voluntad co-cognoscitiva tal puede Dios quererlo. — Respecto de esta designación, debe también recordarse que con frecuencia un principio es denominado por aquello en lo que en última instancia se determina. — Partiendo de la materia se advierte que simplemente lleva la marca del entendimiento y sucesivamente la desarrolla más y más, hasta que se hace valer en el hombre. En la locura, por el contrario, se tiene la potencia *ausser sich gesetzte* [puesta fuera de sí]. Cuando se dice que en todo lo grande hay un elemento de locura, lo que propiamente se quiere decir es que hay una locura controlada; lo poético es precisamente el control de esta. Lo contrario de *Wahnsinn* [locura] es *Blödsinn* [estupidez], en donde el entendimiento carece de la substancia interna para funcionar.

29

18 de enero

El entendimiento y la voluntad son con frecuencia opuestos, y así es, si se considera en abstracto; por el contrario, la voluntad que tiene poder sobre sí misma es entendimiento. Así la potencia original, cuando es llevada de vuelta a sí misma, es entendimiento. Previamente es voluntad ciega. La voluntad es el sujeto (*subjectum*) del entendimiento y puede considerarse entendimiento *potentia*. En esto se ve cómo y hasta qué punto esa potencia original puede con razón llamarse sabiduría. *Verstand* [entendimiento] podría también llamarse *Vorstand* [estar-antes],
en el sentido de *Urstand* [estar-original] (J. | Böhme); es aquello a lo que 347
todo el proceso se vincula. Cuando es llevado al reposo es el sujeto real,

der wirkliche Unterstand der göttlichen Existents [el verdadero infra-estar de la existencia divina]. Es el *Verstand* del espíritu que se ha convertido en su sujeto, es decir, *Unterstand* [infra-estar]. La misma ambigüedad está presente en el griego επιστημη [conocimiento], de εφισταμαι[62], me detengo (la potencia original llevada a la estabilidad) y adquiero poder sobre ello. Bacon dice: *scientia est potentia* [conocimiento es poder][63]. La palabra alemana *Können* [poder] se utiliza también en el sentido de *Wissen* [saber]. — El fragmento anteriormente mencionado de los proverbios de Salomón encaja a la perfección con la potencia original. «Me tuvo al comienzo de su camino»[64], me tuvo antes de proceder desde su *unvordenkliches Seyn*, pues lo que tiene un camino debe también moverse. Es antes de todas sus obras; aunque no Dios, tampoco era creatura, por eso es el término medio entre Dios y hombre. «El señor lo tuvo»; *er bekam sie* [lo obtuvo], dado que no estaba de antemano sino que surgió gradualmente; no lo tuvo como *Möglichkeit seiner selbst* [posibilidad propia] sino *Alles Anderen* [de todo lo demás]. Varrón (el romano) distingue entre *principes dii* [los dioses primeros] y *summi dii* [los dioses supremos][65]. Así el mundo es co-puesto como *prius allen Werdens* [antecedente de todo devenir]. El pensamiento se ensancha ahora poéticamente. Lo siguiente debe traducirse «como un niño», y no como habitualmente ocurre *als Werkmeister* [como arquitecto] (la palabra hebrea significa ambas cosas)[66]. La potencia aún no estaba *ausgesetzt* [puesta fuera], por ello era como un niño en casa de su padre, «jugaba ante él», le mostraba (al padre) todo lo que podría ser, puesto que es omniposibilidad; «pero mi alegría estaba con los hijos de los hombres»[67].

Que el creador la lleva a cabo no puede percibirse a priori. La experiencia muestra que el ente necesario es Dios. Si con respecto a Dios el verdadero poner es indiferente, si para él es lo mismo quedarse en la intención que dejar que salga adelante, ¿qué puede entonces moverlo a crear? A pesar de ser el Señor, le falta algo, a saber, ser conocido, y nos atrevemos a atribuir a Dios esta necesidad. — No puede ser creador como uno, sino como uno en varios. También es esto, puesto que es *causa causarum,* y unidad de *causa materialis, efficiens, et in quam*. Aquí nos encontramos con el monoteísmo. Al hablar absolutamente so-

62. De εφισταμενον: detener, llevar a reposo (considerar). Cf. *supra* § 3.
63. Cf. Francis Bacon, *Meditationes sacrae. De haeresibus*, 11.
64. Cf. Prov 8, 22.
65. Cf. Marco Terencio Varrón, *De lingua latina*, V, 57.
66. Cf. Prov 8, 30.
67. *Ibid.*

bre Dios, presupongo su *Einzigkeit* [unicidad]. Esto está ya implícito en el propio lenguaje. Siempre que no se vaya más allá, podría llamarse a esto la *Einzigkeit* absoluta. Pero lo que haya de ser contenido de un dogma tiene que ser algo más que una tautología que es en sí misma evidente. *Das reine Seyn* [el ser puro] no puede tener ningún parecido, pues no puede [tener] nada en absoluto. El ente individual tiene en todo momento en sí mismo la potencia de otro, porque eso no agota su concepto (así, por ejemplo, cada planta particular tiene en sí la potencia de todas las plantas de la misma especie). El *reine Seyn* no tiene ninguna posibilidad anterior a sí mismo, y por lo tanto es según su naturaleza *einzige* [único]. El *Seyn* puro es | la substancia de Spinoza, pero de 348
este modo también Spinoza acababa siendo monoteísta. Hegel incluso considera monoteístas a los eleatas, y habla de varios monoteísmos. La *Einzigkeit* de Dios es tratada entre las propiedades negativas. Estas propiedades negativas son aquellas que se declaran respecto de Dios como substancia. El Dios único es la substancia infinita. Si no se es capaz de ir más allá, puede uno seguir declarándose monoteísta y verse llamado ateo, ambas cosas con igual razón.

30

20 de enero

La tesis general del monoteísmo no va más allá del mero concepto de Dios, no llega al Dios único; es teísmo, no monoteísmo. Por simple teísmo se entiende la doctrina que considera a Dios simplemente como substancia infinita. Como substancia, ciertamente es Dios *potentia*. Para los antiguos teólogos, un teísta y un ateo eran lo mismo. No obstante, si nos detenemos en esta simple substancia, no es posible concretar nada respecto de la relación de Dios con las cosas y con el mundo. Caso de hacerlo, y si la concreción se hace de tal modo que las cosas sean sólo determinaciones de la substancia, entonces tenemos el panteísmo. El teísmo, por lo tanto, no es en modo alguno el verdadero opuesto al pan-teísmo, puesto que el propio teísmo, tan pronto como quiere involucrarse en esta cuestión, debe determinarse en dirección al panteísmo. El monoteísmo es pues la doctrina de Dios como Dios *nach seiner Gottheit* [según su divinidad]. El Dios vivo es aquel que sale de su *unvordenkliches Seyn*, contrapone otro a esto, lo hace potencia, libera su esencia del *unvordenkliche Seyn* como esencia libre, y es por ello creador. Aquí no sólo hay unidad de substancia; lo substancial ha desaparecido en la potencia. La potencia se llama potencia porque se manifiesta primeramente como posibilidad

de un movimiento futuro; los momentos reales están en la realidad. Dios no es ni uno, ni dos, ni tres, sino unidad, y no varios dioses, sino un Dios. El mismo desarrollo que conduce a la creación conduce también no sólo al *einzige* sino al *gott-einzige* [única divinidad]. El monoteísmo no enseña que Dios sea *der eine* [el uno], sino *der all-eine* [el todo-uno]; *nach den Gestalten seines Seyns* [según las formas de su ser] no es uno, y no obstante es uno; visto desde fuera de su *Gottheit* no es uno. El monoteísmo no debe ser sólo negativo, y en realidad lo es cuando sólo dice que es uno; debe ser positivo, y no lo es hasta que dice que es varios. Lo *behauptete* inmediatamente en el monoteísmo es la multiplicidad. Juan Damasceno dice que Dios es más que *einzig*[68]. En el Antiguo Testamento no
349 se dice que el Señor nuestro Dios sea uno, sino que *er ist ein* | *einziger* יהוה[69] [Él es un único Yahvé], no que Él sea uno, sino que es el único como Jehová. En general, el monoteísmo es un concepto restrictivo; la unidad es sólo con relación a *die Gottheit*. Es el verdadero opuesto al panteísmo, donde Dios es aún lo meramente ente. Lo meramente ente es el presupuesto que hace posible el monoteísmo, pues esta necesidad de su *Seyn* lo pone en posición de hacerse libre. El monoteísmo constituye la verdadera superación del panteísmo. No sólo tiene a Dios, sino el Dios determinado ο θεος [el Dios]. El teísmo en cierto sentido es una simple deficiencia, en la medida en que no ha llegado aún al Dios verdadero; pero si se opone al movimiento hacia el monoteísmo, entonces es falso. No es posible quedarse en el teísmo; es lo indefinido, lo potencial, que o bien deriva en el panteísmo o en el monoteísmo. Jacobi presumía de ser un teísta puro, declama contra el panteísmo y entonces traduce esta palabra en la doctrina de la *Alleinheit* [uni-totalidad], εν το παν [todo y uno]. Esto, no obstante, es también monoteísmo. Por lo tanto, la diferencia no consiste en esto, porque en esto hay semejanza. La diferencia consiste en que el panteísmo piensa sólo un principio, lo ente ciego, y a partir de este no puede formarse ningún sistema; junto a la *Einheit* [unidad] sitúa una *Allheit* [totalidad]. Así era en Spinoza; su substancia no era *ein leeres Eins* [un uno vacío], sino que pone dos propiedades, *ausgedehntes* y *denkendes Seyn* [ser extenso y pensante]. La primera es la potencia del *Seyn* que se ha perdido a sí misma pasando *a potentia ad actum*, nuestro *Seyn-Könnende*, la potencia primera. *Das denkende Seyn* es nuestra segunda potencia. Pero en realidad todo está formulado simplemente según Descartes. Donde nosotros tenemos ahora la tercera potencia, él retrocede a lo substancial. Así

68. Cf. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, 5.

69. JHWH: Yahvé. Kierkegaard escribe a continuación «Jehová», transcripción habitual en tiempos de Schelling del tetragrama hebreo.

el error no es su doctrina de *Alleinheit* sino que su *Alleinheit* está muerta. Desde dos perspectivas se le pueden hacer dos críticas contrapuestas: se le puede criticar que no es monoteísta, y se le puede criticar que es más que teísta, que para él Dios no está vacío. Esta última es, lógicamente, la objeción del teísmo.

31

24 de enero

El panteísmo es impotencia, y su esencia radica más en el no-saber que
en el saber; el panteísmo es negativo, el monoteísmo, positivo. Jacobi
siempre ha mantenido la validez científica del panteísmo; la única cien-
cia, dice, es el spinozismo, en donde Dios, etc., no puede ser compren-
dido por la razón. En nuestros tiempos, el teísmo es en realidad una
versión mejorada del deísmo, y no deja de ser sospechoso que sea par-
ticularmente este el que haya asumido la batalla contra el panteísmo. El
teísmo sólo es lo contrario del ateísmo si por este se entiende un sistema
que niega por completo a Dios, por ejemplo el | epicureísmo, que pone 350
el azar en el lugar de la providencia. El ateísmo no está en absoluto más
cerca del panteísmo que del teísmo. También en la filosofía negativa
es el teísmo la única expresión posible de la idea suprema; si no se su-
pera la filosofía negativa, se tiene sólo teísmo. El teísmo es el elemento
común al panteísmo y el monoteísmo, y por lo tanto la potencia de am-
bos, aunque propiamente no es potencia del panteísmo, sólo del mono-
teísmo. — Eterno es aquello antes de lo cual no hay nada, ni siquiera un
pensamiento, *primum constitutivum* [primer constituyente]. El verda-
dero teísmo debe reconocer este *Seyn*; sólo entonces puede encontrar-
se con el panteísmo. La diferencia entre el verdadero y el falso teísmo es
que el falso no ve en el *unvordenkliches Seyn* nada más que *bruta exis-
tentia* [existencia ciega]; el verdadero ve también libertad en el *an und
vor sich Seyende*, precisamente porque tiene el *Seyn* antes. Si el teísmo ha
llegado hasta este punto entonces no es todavía verdadero monoteísmo,
sino que lo es *potentia*. En el monoteísmo la filosofía entra en contacto
con las ideas cristianas, la *Alleinheit* de Dios tiene su expresión más de-
finida en la divina trinidad y, viceversa, la trinidad en la *Alleinheit*. Para
evitar malentendidos es preciso recordar que *Alleinheit* no es aún la tri-
nidad cristiana. Aquí hay también que considerar 1) en qué se diferencia
Alleinheit de la trinidad, 2) qué determinaciones deben ser añadidas. —
Ya antes de la creación tenía Dios las tres potencias; en la creación están
activas. En consecuencia tenemos aquí una multiplicidad de potencias,

de causas efectivas, que no obstante no tienen independencia, sino que sobre todas ellas actúa la personalidad absoluta. La doctrina cristiana establece no sólo una multiplicidad de potencias, sino también de personas, las cuales, cada una en sí misma, son dioses; nosotros tenemos sólo una persona, tres potencias, no tres personas. Lo que llamamos personalidad absoluta podría compararse a lo que Pablo llama ο θεος και πατερ [el Dios y Padre][70], lo que la Iglesia llama *principium divinitatis* [principio de la divinidad]: puede poner a B y a todas las otras potencias en movimiento. — Atendiendo a la conclusión de todo el proceso, nuestra potencia primera puede ser aún más concretamente designada como Padre. Mediante su voluntad pone otro *Seyn* meramente posible (B) *entgegen* [contra] su *unvordenkliche Seyn*, con ello pone su *unvordenkliche Seyn ex actu* y se propone, superando la oposición, volver a ponerse en *actus purus*. Para este movimiento el lenguaje no tiene ninguna otra expresión más que «dar a luz», *generare*, y esta expresión no es aquí utilizada impropiamente, sino de todo propiamente. Mediante su voluntad, la personalidad absoluta es causa del *Seyn* opuesto, y mediante ello da a luz al otro; dar a luz no es poner un otro, sino poner un otro de tal modo que debe actualizarse a sí mismo. Esta segunda potencia (A^2) se realiza superando a B, es ahora su señor en el mismo sentido que el Padre, pero como señor sobre el *Seyn* no es sólo potencia, sino personali-
351 dad. Es el Hijo, es de | la misma *Herrlichkeit* que el padre en dominio sobre B; del mismo modo en que ocurría originalmente con el Padre, así ocurre ahora con el Hijo. La divinidad del Hijo es una con la del Padre. — Lo mismo vale para la tercera potencia, en la que Dios libera su esencia del *unvordenkliche Seyn*. El B superado es dado a la tercera potencia para su posesión. La segunda potencia tiene B en constante superación; la tercera tiene B en posesión de esta superación.

32

25 de enero

La primera personalidad es aquella que tiene poder para poner en marcha la segunda y la tercera sin entrar ella misma en el proceso, de manera que estas permanecen fuera como causas efectivas. B no es el Padre sino la fuerza generadora; el Padre es Padre sólo en y con el Hijo, el Hijo hecho real, al igual que el Hijo, por su parte, hace real también al Padre. Aquí en la conclusión, el *Seyn* es ahora común a Padre e Hijo. Lo mismo es válido

70. Cf. Gál 1, 4; Ef 4, 6.

para el Espíritu. No tenemos tres Dioses, pues el mismo *Seyn* es común a todos y así también *die Herrlichkeit*. Mientras las potencias están activas, sólo *potentia* son personalidades. — Con esto nos elevamos a otro mundo. Con la personalidad se abre para nosotros el mundo divino. Aquí se muestra también el significado del proceso para Dios. El *Seyn* está primero con el Padre como posibilidad, luego es transferido al Hijo; como se dice, el Padre ha dado la vida al Hijo. Luego el Hijo devuelve al Padre el *Seyn* como superado. Cristo dice en algún lugar: aquel que me ama, ama al Padre, y vendremos a él y μονην ποιησομεν [haremos morada][71]. Lo mismo se dice en otro lugar del Espíritu, que por el Espíritu sabemos que él está en nosotros[72].

De lo que aquí se trata no es de la verdad de la religión cristiana, sino que se trata de entenderla. Su aceptación es otra cosa. La *Spannung* de las tres potencias atraviesa toda la naturaleza; nada expresa la perfecta unidad. Todo *Entstehen* [generar] es un cuarto entre las tres potencias. Pero esta *Spannung* dura sólo hasta el final de la naturaleza. El hombre, el hombre original, tiene como tal una relación con las personalidades; la naturaleza sólo tiene relación con las potencias. En la historia de la creación mosaica habla todo el tiempo un Elohim[73], pero cuando el hombre va a ser creado, ellos (por tanto varios) se consuelan y dicen: creemos un hombre, es decir, para nosotros. El Hijo sí está en el proceso, pero como potencia, no como personalidad. Si lo divino no es absoluto hasta serlo en las tres personalidades, entonces en relación con las cosas el proceso es un proceso *der Schöpfung* [de la creación], y en | relación con Dios es una teogonía. Las Escrituras dicen que todo es 352
creado por el Padre a través del Hijo, y por lo tanto el Hijo está implicado en el proceso de la creación. El Padre no está en el proceso, el proceso se conduce sólo hacia la manifestación de su divinidad. Ya Dioniso Areopagita utiliza la expresión θεογονος θεοτης [divinidad engendrada por Dios][74]. Basilio M.[75] llama al Hijo αιτια δημιουργικη [causa creadora], al Espíritu αιτια τελειοτικη [causa perfectiva][76]. Las Escrituras distinguen entre εκ ου, δι ου, εισ ον [de quien, por quien, para quien][77]. La unidad es la divinidad común a las tres personas. El hombre no está

71. Se cita equívocamente como sujeto («ama al padre») lo que originalmente es objeto directo («es amado por el padre»). Cf. Jn 14, 23.
72. Rom 8, 16.
73. «Dioses», en hebreo.
74. Cf. Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis Nominibus*, II, 11.
75. Basilio el Grande («Basilio Magno»).
76. Cf. Basilio el Grande, *Homilie de Spiritu Sancto*.
77. Cf. Rom 11, 35.

envuelto por las tres potencias, sino por las tres personalidades. Por eso se dice en las Escrituras que después de la creación el hombre se encontraba en un recinto divino[78], lo cual está implícito en el significado de la palabra hebrea y la alemana *Garten* [jardín], cercado por Elohim. En esa relación originaria había más que revelación. Lo que hasta el momento nos falta, no obstante, es un *außergöttlich Seyn* [ser fuera de lo divino]; sí que tenemos algo *praeter deum* [fuera de Dios], pero nada *extra Deum* [ajeno a Dios]. Hasta el momento la creación es inmanente, Dios va más allá del *unvordenkliche Seyn,* pero lo mantiene encerrado en sí. Debemos, no obstante, tener una relación libre hacia Dios, debemos estar en un *außergöttlich Seyn*, y por otra parte debemos tener libertad con este mundo, cosa que no sería posible si fuese el divino, o en tal caso sería una estupidez por parte nuestra. Nuestro desarrollo tiene su conclusión en que en Dios la creación está concluida, pero vemos cómo se abre justo aquí *der Kreis des Geschehens* [el círculo de los acontecimientos]. Más allá de la naturaleza, que no puede avanzar más, encontramos una raza humana, dividida en pueblos, y espíritu y movimiento, mientras que la naturaleza permanece inmóvil. ¿De dónde [sale] este nuevo mundo? En la intención original, el propósito inmediato no estaba en la creación, por lo tanto debe estar en el propio hombre. Pero ¿cómo podía el hombre tener el poder de hacer tambalearse todo después de que todo estuviese completado, en calma? Otra pregunta es: ¿Qué cambio ha tenido lugar y cómo ha aparecido *die außergöttliche Welt* [el mundo fuera de lo divino], que reconocíamos ya en el paganismo, un *außergöttliche Welt* que es también la única posibilidad de explicar la revelación —para qué, si no— y [cómo es] posible de tal manera que no rompa la unidad de Dios, que no pueda proceder desde Dios? ¿De dónde obtuvo el hombre este poder? En oposición a una causalidad infinita debe suponerse siempre una pasividad infinita. Debemos saber que la creación no es *einfach Akt* [acto simple], es positiva y negativa, y estas dos no pueden ser pues-
353 tas en un mismo momento. |

33

26 de enero

Si la creación surgió *einfach*, únicamente mediante una causalidad infinita de Dios, entonces no es posible salvar la libertad; hay varias causas, cada una de las cuales es en sí misma infinita, pero finita en relación con

78. Cf. Gn 2, 8.

las otras. El creador encuentra en sí mismo una potencia de la eternidad, *ein entzündbare Wille* [una voluntad inflamable]. Esta voluntad es ilimitada, por lo tanto impotente; es materia, substrato. La causa que pone la materia no es la misma que la que pone la forma. La materia como tal es *bestimmungslos* [indeterminada]. No hay varios creadores, pues las causas en sí mismas no producen nada. Creador sólo hay uno; él enseña, por así decir, a las causas a funcionar juntas. En consecuencia, aquello que aparece como el resultado final de la creación es libre de la primera causa a la segunda, es libre de B a A, es libre como el plomo, el contrapeso de la barra en una báscula. Tiene también una relación con la tercera potencia (*in quam*), con la cual sólo es posible una relación libre. Con la producción final de la creación se cancela toda *Spannung*; está entre las tres potencias, independiente de todas, sosteniéndose como movimiento puro, pura libertad. Lo material radica en la *Spannung* de las potencias, y en esto se puede ya ver la inmaterialidad del alma humana. La producción final de la creación no es *Ding* [cosa], sino *Leben, Hauch* [vida, aliento], si bien sólo condicionado; los tiene sólo en ese lugar, en cuanto permanece allí. El hombre es puesto en esto, pero como movilidad absoluta, y consecuentemente tiene la posibilidad de ponerse fuera de ello. Por eso al hombre le estaba ordenado mantenerse en ese punto. — El hombre posee B, pero posee B sólo como una criatura y en consecuencia sólo como posibilidad, no como Dios lo posee para hacerlo real. Y no obstante esta posibilidad se muestra como la potencia de otro surgir. No es ordenado a mover B. En *Midrash Qohelet*[79] se dice que el creador se dirige al hombre recién creado del siguiente modo: «Cuídate de no agitar mi mundo, porque si lo agitas, nada (nada nuevo) podrá calmarlo». — Esta prohibición le muestra al hombre justamente la posibilidad de hacerlo. — Para el hombre, por lo tanto, B es lo *Nicht-Seyn-Sollende* [que no debería ser], el fruto prohibido. — Sería necesaria una voluntad sobrenatural para resistir la tentación, en la medida en que la transición que tiene lugar es natural. La consecuencia no resultó ser lo que el hombre quería. Como Dios, quería poner en movimiento las potencias, *er wollte mit ihnen walten* [quería gobernar con ellas] — esto no le es dado, y por lo tanto quedó υστερουμενος της δοξης του θεου [privado de la gloria de Dios][80] (no la gloria por Dios sino la gloria de Dios), porque él quería tener la *Herrlichkeit* de Dios. — Lo que el hombre quería era la misma conversión, o exteriorización (*Auswendung*), de las potencias que Dios creó, lo mismo que podría llamarse *universio*. En el autoconcepto de Dios, B es lo más negado y volcado hacia dentro,

79. *Midrash* es una interpretación rabínica sobre *Qohélet*, o *Eclesiastés*.
80. Cf. Rom 3, 23.

354 lo que en la creación está | más volcado hacia fuera. Esta es la ironía divina, que de este modo vuelca otra parte, por lo que debemos ser prudentes[81]. El mundo es *unum versum, universum* [vuelto hacia un punto], lo volcado. Así el hombre pensó que obtendría la vida eterna exteriorizando este principio. El hombre no se hizo señor de ello, sino que fue dominado por ello. Este principio es ahora no sólo *außergöttlich,* sino *wiedergöttlich* [contra-divino]. El mundo alienado de Dios está privado de su *Herrlichkeit*, no tiene un punto de unidad, que debería ser el hombre, está completamente puesto bajo la exterioridad; lo uno ha perdido permanentemente su significado como momento, todo se deshace como *Einzelnes* [particular]. Este mundo externo busca constantemente su fin y nunca lo encuentra en esta apariencia eterna. A través de este principio, el hombre pensó alcanzar una vida eterna divina. Por supuesto, no podía anular la substancia del mundo, pero sí alterar su forma; en lugar de unidad en Dios, hubo *Zerrissenheit* [fragmentación]. A través de esta unidad anulada hay un movimiento nuevo, una nueva *Spannung* de las potencias; lo precedente era algo divinamente querido, esto es algo humanamente establecido. Dios es como expulsado de la potencia al ponerse el hombre en su lugar. «Resulta que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros»[82]; se ha querido traducir *ist gewesen* [ha sido], pero esto va contra el uso del lenguaje; se ha querido explicar Elohim a partir de sus esencias, pero no es posible un *pluralis* así de comunicativo, en el que Dios se rebajaba a sí mismo entre estas sus esencias. Ciertamente es designada una pluralidad de potencias, en la que Dios se conoce a sí mismo, es decir, en su divinidad. Es la potencia que le fue confiada al hombre para su conservación. En esa calma de la creación, en esa calma del principio, fueron puestas también la segunda y tercera personalidades; a través del cambio de ese principio estas deben ser de nuevo puestas fuera de su *Herrlichkeit* en la conciencia del hombre, de manera que la segunda personalidad se relacione sólo como potencia, no como personalidad divina, y del mismo modo la tercera como πνευμα του κοσμου [espíritu del mundo].

34

28 de enero

Debemos considerar ahora con más detalle la relación histórica entre estas tres personalidades tal como se presenta en el Nuevo Testamento.

81. Cf. Mt 10, 16.
82. Cf. Gn 3, 22.

Aquí el Hijo habla de obediencia al Padre[83], y así se atribuye una voluntad libre, independiente, al menos como posibilidad. Este pasaje no puede ser entendido exclusivamente en referencia a la naturaleza humana de Cristo, pues el mismo hacerse humano es presentado como voluntario. Es impensable una relación así al final de la creación. Sólo había una personalidad, el Padre; el Hijo no tenía un *Seyn* independiente, sólo un *Seyn* compartido. Por lo tanto a nuestra perspectiva le falta aquí algo antes de concordar enteramente | con lo cristiano. Hemos visto 355
que aquella unidad no se completaba al final de la creación; permanecía sólo como idea, y aparecía algo nuevo, el B vuelto hacia sí mismo, que es el hombre. El hombre poseía B como mera posibilidad, podía elevarlo a realidad. Que realmente lo hiciese no puede demostrarse a priori. Suponiendo que ocurriese, se sigue de ello que la segunda y tercera personalidades de la divinidad como tales están *entwirklicht* y excluidas de la conciencia en la que B domina, y están por lo tanto en un *Seyn* independiente del Padre, [un *Seyn*] que tienen del hombre cuando vuelven a su *Herrlichkeit*; no lo tienen simplemente dado del Padre sino como autoadquisición. La segunda personalidad es especialmente importante para nosotros. El ser del Hijo está ahora suspendido por la actividad del hombre, al igual que lo estaba en la creación por la del Padre. En esa unidad del fin de la creación, el Hijo era sólo en el Padre, no independientemente de él. Ahora es el Hijo del hombre, así como Hijo de Dios, υιος του ανθρωπου [hijo del hombre]. Desde tiempos de Kant se ha entendido esta expresión en relación con el hombre original, el hombre *par excellence*, pero en el Nuevo Testamento es usada no como un título de honor, sino como un título de degradación. Surge entonces un nuevo proceso en el que la segunda potencia excluida se pone en su *actus*, un proceso que no es divinamente querido, sí, que incluso va contra la voluntad de Dios. No obstante, esto debe decirse con mucho cuidado, no de manera incondicional, pues en tal caso Dios debería no haber querido el mundo en absoluto; pero él ha previsto también al Hijo como personalidad independiente de él. La actividad del Padre llegó sólo hasta esa unidad; si se rompiese, no podría unirla de nuevo. A través del Padre y el *begriffne Sohn* [Hijo comprendido] en él (como causa demiúrgica) fue posible un mundo fijo, no el mundo libre, fuera de Dios, *extra deum*. Este mundo es posible sólo a través del Hijo. En la creación se contaba con el Hijo para salvar aquello que inevitablemente debía desprenderse de él. «Todo me ha sido entregado por el Padre»[84] no se refiere al encar-

83. Cf. Jn 4, 34; 6, 38; 8, 28.
84. Cf. Lc 10, 22*;* Mt 11, 27.

go original en la creación; τα παντα [todo] es aquí lo creado, que se le cede a él. *Ohne Voraussicht des Sohnes* [sin la previsión del Hijo] no habría mundo de libertad. Es necesario un mundo *außergöttlich* para obtener libertad frente a Dios. Cuando por ese *Ur-That* [acto primordial] (pecado) el mundo es puesto fuera de Dios, ¿cómo se mantiene, y cómo conservan las potencias este poder, ya que, a fin de cuentas, son sólo a través de su voluntad, que quiere todo en todas?[85]. La voluntad persiste, pero como *Unwille* [desprecio], como *Zorn* [ira].

35

29 de enero

En consecuencia, B logró el poder sobre sí mismo. Con ello se alcanzó el propósito de la creación, pero el hombre tenía la posibilidad de
356 volver a establecerse a sí mismo como B. | Incluso en la conclusión de la creación, la unidad de Dios es y no es, es decir, [es] si el hombre lo quiere. En el último momento de la creación, por lo tanto, la unidad es puesta como posibilidad ante el hombre. — Después de ese *Urthat*, Dios obra la substancia de este mundo, no su forma, ya que el mundo es objeto de *Unwille*; no la obra como Padre, pues sólo es posible hacerlo cuando está el Hijo. En manos del creador estaba retirar el *Seyn* de todo el mundo, pero entonces no lo habría creado en absoluto. En consecuencia, hay dos períodos: 1) el eón del Padre: el Hijo no está fuera del Padre, sino sólo en el Padre; 2) el tiempo del Hijo: este es el tiempo de este mundo en su totalidad; el Hijo está como persona independiente fuera del Padre. Aquí vuelve a haber dos períodos. El hombre ha caído en poder de B, la aversión divina se manifiesta sobre toda la estirpe. En el comienzo, cuando el poder de este principio no es interrumpido, la persona *vermittelnde* [mediadora] está en su negación y sufrimiento máximos (estas dos palabras apuntan a lo mismo), está *aus seiner δοξα und Herrlichkeit gesetzt* [puesto fuera de su honor y magnificencia], en la más profunda humillación, no encuentra lugar en la conciencia, no es libre, no actúa según la voluntad, sino según la naturaleza, es *Wirken-Müssende* [que debe actuar]. Esto es *paganismo*, donde la personalidad *vermittelnde* no actúa según su voluntad. Es el sufrimiento de esta segunda personalidad, tal como se expresa en el Antiguo Testamento, por ejemplo en Isaías. El Mesías es el ungido para rey, pero el Ungido no es aún rey. El Antiguo Testamento describe

85. Cf. 1 Co 15, 28.

no tanto su sufrimiento futuro como su [sufrimiento] presente, él está sufriendo desde el principio de la creación, como una potencia excluida del *Seyn*, en la más profunda humillación. Cuando esta potencia se ha hecho con el dominio sobre el *Seyn*, puede entonces volverla hacia Dios. Con la libertad de la segunda persona comienza un nuevo período; puede hacer entonces con el *Seyn* lo que quiera según su voluntad divina. Esto es cristianismo. El contenido de esta secuencia es el contenido de la revelación.

Cuando el hombre despierta este principio, las potencias superiores están *entwirklicht*. Internamente, retienen significado divino, externamente son poderes *außergöttliche*. El proceso que tiene ahora lugar se distingue por dos cosas. 1) Tiene lugar sólo en la conciencia del hombre, aquí están las *Spannungen,* y es con la conciencia todo lo que el hombre ha de hacer, y tiene lugar en un proceso análogo al primer proceso; 2) este proceso es sólo natural, la divinidad no toma parte en él, es más, es excluida. Las dos personalidades participan, pero dado que están fuera de Dios, se relacionan sólo como potencias y poder natural. Sin embargo, este proceso es también un proceso teogónico. El paganismo carece de esta base teogónica, por eso se puede pensar en las palabras del apóstol, «aquel en quien mora σπερμα του θεου [el germen de Dios] no peca»[86] si recordamos que αμαρτια [pecado] es usado en el Nuevo Testamento esencialmente en relación con el paganismo como idolatría. | En su nue- 357
va manifestación, B es el principio que niega a Dios; llevado de vuelta a sí mismo, es el que pone a Dios, el que pone el *actu*. Esta vuelta sería imposible si la potencia, que por su naturaleza está llamada a superar a B, no mantuviese su relación, no participase en el proceso, si no se hiciese dueña de él a través de su propia actividad, ya no a través de la del Padre, y no pudiese hacer con ello lo que quisiese. El apóstol Pablo dice de los paganos que están αθεοι εν τω κοσμω [sin Dios en el mundo][87]; εν τω κοσμω es aquí una explicación más precisa: están sin Dios y están sujetos a las potencias cósmicas. Aquí está el punto en el cual debe hacerse la transición a la *Philosophie der Mythologie* [filosofía de la mitología], que debe ser previa. La personalidad mediadora, excluida del *Seyn*, debe hacerse con el dominio antes de que pueda mostrarse como personalidad y actuar en libertad. Su *Thun* [obrar] como *That* [acto] libre es el contenido de la revelación. El más profundo presupuesto de la revelación es la mitología. Una *Philosophie der Mythologie* puede pues presentar las representaciones mitológicas así como también las cau-

86. Cf. 1 Jn 3, 9.
87. Cf. Ef 2,12.

sas de estas representaciones. Estas se encuentran principalmente en los misterios, que constituyen un *Corollarium* de la mitología, y la transición inmediata a la *Philosophie der Offenbarung* [filosofía de la revelación]. *Anlaß, das Vermittelnde* y *Ziel* [causa, medio y fin] son los mismos que en el primer proceso teogónico.

36

31 de enero

La creación estaba completada, pero edificada sobre una base inestable. Si se mira a los elementos del proceso precedente, debe decirse que todo avanza hacia el mundo en el que por vez primera Dios tiene un mundo libre fuera de sí; hacia el mundo en que vivimos. Ciertamente todos los momentos atravesados son realidades, pero antes de este mundo son aún sólo pensamientos. No es posible poner enteramente las personalidades sin ninguna relación con ellas mismas; sólo son retiradas de su divinidad, actuando en potencia y en necesidad; deben seguir al hombre, no pueden evitarlo, pero deben entrar en el proceso *widergöttliche*. Este proceso no es más que una repetición del primer proceso. Hay tres cosas a destacar: 1) el universal, 2) los distintos momentos, 3) las causas.

Los momentos del segundo proceso teogónico son los mismos que los del primer proceso teogónico. Se distinguen en que tienen lugar en la conciencia. Una vez comenzado, [el segundo proceso teogónico] es independiente de la libertad del hombre. Se expresa sólo en representaciones. Son estas las representaciones mitológicas. No pueden ser explicadas como invenciones, o | como desorden accidental (presentando una revelación o ciencia previas), sino sólo como *Erzeugniße* [productos] necesarios de la conciencia caída bajo las potencias cósmicas. No surgen del exterior sino que son resultado de un proceso vital propio. Tampoco son productos accidentales interiores (por ejemplo, de una capacidad espiritual particular, de la imaginación); son productos de la substancia. Con esto se explica: 1) la fe, que la humanidad involucrada en este proceso le confiere. No son sólo poderes imaginarios, sino los propios poderes teogónicos, no sólo ideas, sino los mismos poderes que operan en la naturaleza y se han hecho con la posesión de la conciencia. 2) su relación con la naturaleza y su *Erscheinung* [manifestación]. Se ha considerado la mitología doctrina de la naturaleza. No es este el caso. Son las mismas potencias creadoras del mundo las que operan en la naturaleza y en la mitología.

358

Podría preguntarse qué es lo que hizo el hombre en ese tiempo prehistórico; debería responderse que el hombre estaba ocupado con los movimientos que acompañan a la mitología. Los pueblos sólo tuvieron historia externa después de haberse completado ese proceso interno. Hasta entonces, el hombre estaba en una especie de estado extático, del que más tarde se movió hacia uno más *besonnen* [reflexivo]. En ese estado, el género humano no tenía sentido de relaciones externas. Con cada nuevo pueblo, el proceso avanzaba un paso más. También las más diversas mitologías de los pueblos tienen semejanzas, porque lo que era pasado es presente en un momento posterior, o es presente como pasado. Las mitologías no son, por lo tanto, independientes, son momentos del proceso común de producción mitológica.

¿Cómo se refleja ese movimiento, que es el comienzo de toda mitología, en el comienzo de la conciencia mitológica? En el hombre, este principio es llevado de vuelta (al final de la creación) a su *an sich* y debería habitar en el hombre como *Seyn-Könnende* intransitivo, mantenerse como potencia. Puesto que el hombre no lo hizo, se le presentó este principio como *Seyn-Können*. Esta posibilidad no puede nada, el hombre tiene que decidir quererla. En esa condición (es decir, mientras esta posibilidad esté sin más ante el hombre sin que el hombre haya hecho su elección) esta posibilidad puede aparecer sólo como *femenina*, como lo que arrastra hacia sí la voluntad, lo que atrae. Este momento es descrito en la mitología mediante una esencia femenina: Perséfone, que se correspondía también con el *Duas* de los pitagóricos. Y sin embargo, Perséfone es sólo un reflejo del comienzo, del comienzo de esta condición. El comienzo mismo es sorpresivo; sólo en la conclusión se hace clara la consciencia. Algo similar se enseña en el *Génesis*. Tres elementos en particular deberían señalarse: 1) el primer pecado del hombre es seducción; 2) la parte vulnerable es la mujer; 3) el principio seductor es la serpiente. | La serpiente es una imagen 359
de la eternidad que se hace corruptible en cuanto es rota, lo que se sugiere mediante el avance vertical de la serpiente, su mantenerse erguida. Es esa *natura anceps* [naturaleza desdoblada]. En los misterios griegos se enseña también que Zeus se acerca a Perséfone como serpiente, porque, según se dice, la Perséfone que permanece totalmente dentro es doncella, la que sale es madre. El proceso mitológico es un destino común al que está sometido toda la raza humana.

37 *et* 38*

1 de febrero

Los períodos del proceso mitológico.

Primer período. *A*) El proceso comienza con el *schrankenlose Seyn* de ese principio en cuyo poder se encuentra B. No las representaciones, sino el mismo principio se ha hecho con el poder de la conciencia, que no es libre respecto de él. La esencia del hombre es puesta atrás en el tiempo antes de toda naturaleza, porque ese principio es el *Prius* de la naturaleza, y por lo tanto es este principio lo *natur-widrige* [contrario a la naturaleza] que no quiere saber nada de la naturaleza, ya que acabaría siendo la base de la naturaleza siendo limitado. Es un principio que lo consume todo, no deja nada; el *Prius* permanente que atrae mágicamente a todas las potencias hacia sí (como *ruhende Wille* [voluntad en reposo]). Si, por el contrario, se presenta, entonces aleja de sí a las potencias superiores y no obstante quiere mantenerse en su centralidad, y no admite que es *entgeistet* [desespiritualizado]. La lucha es entre este principio, que quiere ser *über-material* [supramaterial], y las potencias superiores. Es el mismo momento que en el surgimiento de la naturaleza. Cada elemento quiere convertirse en central, mientras que un poder superior lo pone como periférico. Es el sistema astral; el principio original de la naturaleza se convierte en el sistema del mundo. Zabismo (del ejército de Zaba)[88], el ejército celeste. No es lo corpóreo de las estrellas lo que es objeto de adoración; es lo propiamente astral, que es lo *Ueberkörperliche* [supra-corpóreo]; es el fundamento subyacente a todos los movimientos siderales, no una manifestación particular, por ejemplo el poder benéfico del sol. A este sistema no se llegó ni mediante percepción sensorial ni mediante el pensamiento, sino que la interioridad del hombre fue puesta con ese principio sideral. Los hombres vivieron por tanto una vida errante, nómada. Era la misma necesidad la que fundamentaba el principio sideral y sus vidas nómadas. Vieron en las condiciones siderales un modelo de su propia vida. La religión más antigua es así en cierto sentido el monoteísmo, en la medida en que era sólo un
360 principio el que era objeto de adoración. |

B) La subordinación a los poderes superiores del hasta entonces principio dominante significa simplemente que el principio se hace a sí

* [Al margen] (Da dos horas por lección).

88. De Zaba (Zabi), del árabe y el hebreo. Para una explicación del término: Schelling, *SW* II, 2, 179-188. Nótese que no debe confundirse con sabeísmo (cf. nota siguiente).

mismo super*able* sin realmente ser superado. Previamente, el principio era Urano, como cielo, señor. Ahora el principio se vuelve femenino. Urania. El sabeísmo[89] no es mitología. La mitología sólo surge por un politeísmo sucesivo. Al primer dios le sigue otro, puesto que Urania es simple transición. Tenemos aquí el primer pueblo histórico para el que la adoración de las estrellas se vuelve ya material, como cuando los persas adoran los cuerpos celestes particulares, el Sol, la Luna. Es lo material. También ofrecían [sacrificios] a Urania. Babilonios, asirios, árabes. Entre los babilonios se llamaba Melita. El segundo dios está ya prefigurado en los babilonios, en la costumbre de que, para honrar a Melita, toda mujer debía cometer adulterio público en su templo. Entre los árabes aparece este segundo dios como Dioniso, el hijo de Urania. Es nuestra segunda potencia, que supera ese principio; es el dios liberador, pero sólo puede obrar sucesivamente. De ahí las diferentes representaciones del dios, diferentes con respecto al momento en el que nace por vez primera a la realidad, diferentes con respecto al comienzo de su actividad, [diferentes] en perfección. El momento que aquí describimos es la existencia pacífica de Urania y de este segundo dios. Es el verdadero dios de la vida humana.

C) La lucha entre el principio que ha devenido superable y la potencia que lo conduce de vuelta a su *an sich*. Hay aquí nuevas divisiones respecto de la secuencia de la lucha.

1) La conciencia se opone a la actividad del dios liberador. Era femenina hacia este otro dios sólo en tanto que este no era activo, pero en tanto que activo, lucha contra este principio. Fenicios, sirios, cartagineses. Baal, nombre original de Urano. No reconoce al segundo dios, y sin embargo lo tiene a su mismo lado. Como Moloc, Cronos. El dios liberador se muestra sólo después de superar ese principio. El dios liberador resulta un ser intermedio; como dios está aquí en negación, debe ganar su divinidad. El Hércules de los fenicios. Heracles es un precursor de Dioniso, es el hijo de dios desplazado de su divinidad. Cronos es el dios falso, no puede excluirlo del *Seyn*, pero sí del dominio y el reino, así como el Mesías es presentado en el Antiguo Testamento bajo la figura de un siervo como el que sufre. Entre los griegos Heracles, luego de superar dificultades, se eleva realmente a dios.

2) La transición vuelve a ser aquí provista por una esencia femenina. Cronos se vuelve femenino; es Cibeles. Aquí están los pueblos que siguen a los fenicios y a las tribus cananitas. Frigios, griegos, romanos

89. Antigua religión establecida en Saba (sudoeste de la península Arábica) que rendía culto a los astros.

(donde sin embargo la adoración de Cibeles fue siempre *religio peregri-*
361 *na* [religión extraña]). Por medio de | Urania era posible el proceso; por medio de Cibeles se hace real en un politeísmo resuelto.

3) El politeísmo pleno.

Egipcio; indio; griego.

El principio de la mitología es una manifestación sucesiva de las potencias. Al principio hay sólo una potencia (Urano); luego una segunda potencia destinada a superarla. La primera superación de B, o lo que podría llamarse su fundamentación, καταβολη, es Urania. De Urania a Cibeles hay sólo dos principios; entonces hay una verdadera superación; entonces se convierte en el substrato de aquello que propiamente debe ser, y así tratamos con la totalidad de las potencias. — Todo el proceso mitológico se mueve en torno a sólo estas tres potencias. Ellas son las causas, y como señoras y diosas de la conciencia, son las causas esenciales. En A (primera época) está el dios exclusivo; en B, la llegada del segundo dios, su nacimiento; en C, la llegada de la tercera potencia. El espíritu puede surgir sólo cuando lo no espiritual ha sido llevado a su terminación. Una verdadera derrota.

Deben separarse de las potencias los dioses materiales, aquellos que surgen simultáneamente con las propias causas, θεοι γεννητοι [dioses generados]. Deben separarse los dioses formales de los materiales. En la primera etapa, cuando el principio quiere mantener su centralidad pero no puede, se distingue en varios elementos para la conciencia, de estos [surgen] los dioses siderales, que son ocasionados, no pertenecen a las causas. — En el segundo período, Urania y Dioniso son los dioses formales, los propiamente activos; los dioses materiales son dioses estelares, restos del sabeísmo; tienden más y más hacia lo material. — En la época tercera son Cronos y Heracles los dioses activos; Cronos es inorgánico. También los griegos pasaron por este período inorgánico. El fetichismo corresponde propiamente al período inorgánico; es la adoración estúpida. — Al siguiente momento Cibeles y Dioniso están juntos. Cibeles es *magna deorum mater* [la gran madre de los dioses]. Es la madre de los dioses materiales, que aparece cuando comienza el proceso. *Götter-Vielheit* [pluralidad de dioses] es politeísmo simultáneo; *Viel-Götterei* [varios dioses] es politeísmo sucesivo. — En estas tres potencias está contenido el verdadero sentido interno de la mitología. No es hasta su conclusión cuando la mitología alcanza este sentido esotérico. Después de Cibeles entra la tercera potencia, en cuanto la primera potencia es suficientemente poderosa como para superar la segunda. A partir de

este punto toda mitología tiene todas las potencias. Pero ¿cómo explicamos entonces las diferencias? Consisten estas en que la totalidad de las potencias | se muestra siempre de manera diferente. Aquí son de nue- 362
vo posibles tres momentos, aunque toda mitología tenga los tres. — La *egipcia* tiene la más dura lucha con el principio ciego, que acaba siendo combatido, si bien emplea en ello sus últimas fuerzas. Es la lucha a muerte de Tifón, del principio real. Osiris es la divinidad buena. La victoria es incierta: ya es despedazado Tifón, ya Osiris. Sólo cuando aparece Horus, la tercera potencia, es vencido Tifón. Isis es el principio ligado a dios que se mueve entre Tifón y Osiris, hasta que da a luz a Horus. El propio Tifón se vuelve Osiris. De hecho, existe sólo en contraposición a Osiris; transformado en Osiris, es invisible, el dios del submundo. El segundo es el propio Osiris. El tercero es Horus, que es *Geist*. Estos son los dioses formales. Los materiales surgen en y a través de la lucha, y son como los miembros temblorosos.

39 *et* 40

2 de febrero

La [mitología] *india*. En la egipcia, la conciencia se mantiene aún con dolor en el principio real; aquí, por el contrario, la conciencia es el tumulto excéntrico sin serenidad alguna. Este principio es desbordado por las potencias superiores. Brahma, que es este principio, de algún modo ha desaparecido, *verschollen, Gott der Vergangenheit* [desaparecido, dios del pasado], sin templo y sin culto (del mismo modo, aunque no del todo, era Tifón *Gott der Vergangenheit*), no disfruta de adoración, ha desaparecido por completo, sin relación alguna con la conciencia. — Shiva, diosa de la destrucción, reina en su lugar. También está la tercera potencia, Vishnu. Estas tres no se unen en la conciencia india como las tres de la egipcia, y menos aún que en la cristiana. Vishnu tiene sus propios prosélitos, que excluyen a Shiva, y a la inversa, Shiva tiene los suyos. El vulgo reconoce sólo a Shiva, las clases superiores, a Vishnu. La conciencia india tiende hacia la fábula, las leyendas sobre las encarnaciones de Vishnu, particularmente en Krishna. Esto no es mitología, es sólo *Ausgeburt einer haltungslosen Imagination* [producto de una imaginación sin actitud]. Buda ya no nos interesa, en parte porque propiamente es ajeno a los hindúes, en parte porque propiamente esta doctrina es sólo una reacción contra la mitología. El budismo y el misticismo, idealismo, espiritualismo por este despertados, sirven para completar la conciencia infeliz hindú.

La mitología griega no abandona el Dios que ha sido superado, como el Brahma indio; lo conserva espiritualmente. También en la mitología hindú el proceso tiene su crisis, pero esta se da sólo para su ocaso; Shiva
363 es sólo el perturbador, no el liberador. La crisis acaba en | corrupción; no queda ningún resultado. Aparece entonces una mitología inventada, o esa falsa tendencia hacia la unidad: el espiritualismo. En la mitología griega la conciencia de la unidad permanece y recoge todos los momentos, mientras que en los hindúes degenera en ese nihilismo desesperado. Los dioses de los hindúes son también *verzerrte* [deformes], los griegos son visiones bellas, felices, en las que el principio material claramente desaparece, pero colabora. Los dioses griegos son representantes de momentos eternos, el carácter afable del principio real, que en su desaparición deja atrás un hermoso mundo, mas son sólo *Erscheinungen* [apariencias], no tienen carne y huesos, son como imaginaciones, y no obstante para la conciencia son los seres más reales. La animalidad ha desaparecido. Ocurre en el mundo de los dioses griegos lo mismo que cuando el principio de naturaleza, después de la dura lucha con el reino animal, acaba en el carácter afable del hombre. Del mismo modo que cuando el principio real *verscheidet* [desaparece] por completo, de manera que las potencias mantenidas en *Spannung* por ese principio anulan la tensión y se unifican, así también ocurre aquí con las potencias creadoras de dios en la conciencia. El primer principio es el principio real, es *hergestellt* [establecido] en su *an sich*; así este es el dios invisible, αιδης, Hades, en el momento en que se hace invisible, y así perteneciente aún a los dioses materiales. Él es el tercer fundamento de *Göttervielheiten*, el más profundo; sólo cuando es superado, cuando se hace invisible, surge la *Göttervielheit*, todo el Olimpo. Es invisible entre los dioses materiales; si pudiera hacerse visible, tendría que desaparecer por completo. Su morada es por tanto un pavor incluso para los dioses. Del mismo modo, si el *Prius* invisible de la naturaleza se hiciese visible se hundiría toda la naturaleza. Algo similar existe en la mitología egipcia, donde los dioses temen que Tifón pueda hacerse visible. Hades, no obstante, no es sólo este elemento, es *Alles an sich* [todo en sí], o materia, el fundamento general de los dioses, no sólo de aquellos que aparecen con Zeus, sino también en el tiempo de Cronos y Urano, como potencia pura, causa pura. La conciencia llega a un concepto general de este dios, que se ha convertido en la materia para todos los dioses; no es un dios particular, es dios universal y sólo puede tener uno de los dioses formales contra él; ya no excluye más las otras potencias. Los griegos tienen conciencia de este principio espiritual. Sus dioses no son dioses parciales, sino universales, están como el hombre al final de la creación, ence-

rrados entre las tres potencias. Hay diferencia entre una doctrina de dios exotérica y una esotérica. Pero estas dos doctrinas de dios son simultáneas y no se excluyen mutuamente. La esotérica surgió por medio de la vuelta del principio real a la interioridad, surgió del proceso que pone lo externo; lo exotérico se anula sin lo | esotérico, porque si el 364
dios exotérico emergente no se hiciese esotérico, entonces la pluralidad externa, exotérica, sería imposible. — Los misterios contienen la auténtica doctrina divina esotérica. — Tenemos dos elementos de transición 1) el principio real se hace superable 2) es realmente superado. Ambas transiciones están indicadas por un dios femenino. ¿No hay un tercer momento en que el principio real no sea objeto de una superación real, sino que realmente sea superado, en que la conciencia se encuentre en medio entre un pasado, en que el principio real desaparece, y un presente, en que *aufgeht* [emerge]? La conciencia representa en cada caso el momento femenino. En cada momento, dios es uno determinado, al que sigue otro. Así también la conciencia es en cada momento una determinada, pero es también más, ya que también es la que en general pone a los dioses. Así también son más las diosas; Rea y Gea son las consagradas al futuro. La conciencia que se encuentra entre la mitología y el misterio es Deméter, un ser femenino. Deméter (la Ceres de los Romanos) se mantiene en todo momento junto al principio real, que es lo *begriffne* [comprendido] en la superación, pero también sólo *begriffne*. El dios femenino es siempre o conciencia del dios opuesto o del que ha de venir, o esposa o madre. Más tarde Deméter es madre, ahora es la esposa de Poseidón. Poseidón se corresponde con Dioniso, es el modelo material. Más tarde Deméter es la conciencia consagrada a las influencias de Dioniso como lo realmente superado. Deméter [es] lo que Urania y Cibeles [eran] antes. El principio real es ahora superado, la conciencia debe abandonar el dios exclusivo, distinguir este principio de sí mismo; la conciencia se siente ligada a él, pero siente también que este vínculo no tiene realidad. Esta conciencia es Perséfone. El principio real se distingue como perteneciente a *der Vergangenheit* [el pasado], como perteneciente al *Gott der Vergangenheit* [dios del pasado]; es aislado como un rapto, por la fuerza. Este es el significado del rapto de Perséfone. Deméter no quiere reconocerlo, se aferra al principio real, se aflige; por lo tanto tampoco reconocerá la *Göttervielheit* emergente, la pluralidad de dioses dionisíaca (en algún lugar se ha visto a Dioniso representado con los atributos de Zeus). Deméter debe ser por tanto reconciliada. Hasta aquí llega la mitología exotérica. Con su pacificación y la restitución de su pérdida comienza a mostrarse el auténtico *Seyn-Sollende*, que no puede entrar en esa pluralidad. Aquí tenemos los misterios. Los eleusi-

nos. Los misterios de Deméter. Su contenido no son verdades agronómicas o físicas, como ha insinuado un autor francés, diciendo, entre
365 otras cosas, que todo era un curso de agricultura[90]. | Con la agricultura cesó esa vida inestable y comenzó la verdadera vida humana, pero con ello cesó también lo astral. Por lo tanto, la cuestión aquí es el significado moral de la agricultura. Por eso a Deméter se la llama también θεσμοφορος [legisladora]. Isócrates menciona conjuntamente los misterios y la agricultura como los dones de Deméter. El sabeísmo está siempre donde no hay residencias fijas. Así habla Tácito de los germanos. Puesto que el hombre da la espalda al dios universal, a lo ilimitado, demanda una limitación; pero cuando ha experimentado las carencias de la vida civil, vuelve a ansiar lo infinito, la gran bóveda celeste. En la misma representación, tanto en los griegos como en los romanos, se funden Urano y Cronos. Cuando se pensó desde las limitaciones de la vida civil en esa infinitud, esta fue imaginada como la Edad de Oro, y Cronos era el dios de la Edad de Oro, «cuando no estaba permitido delimitar los campos propios»[91]. Así los romanos asignaron a Saturno la Edad de Oro. — Para los frigios fue Cibeles la fundadora de la agricultura. — Es curioso que, mientras que los babilonios hacían énfasis en los edificios, en la tierra, los pueblos que los siguieron (fenicios, etc.) se apartaron completamente de estos y se volvieron hacia el mar. Por el contrario, los egipcios consideraban el mar como el elemento tifónico. — Deméter expresaba así esta duplicidad de la destrucción del principio astral y el surgimiento de la agricultura. Quizás se podría ir más allá. Ninguno de los tipos propios de semillas se encuentra en estado salvaje. Un autor español[92] que viajó mucho por Sudamérica señala que ciertas plantas, que por lo demás no se dan allí, brotaron por sí mismas después de que el hombre se estableciese allí. Así la naturaleza humana parece estar en secreta relación con la naturaleza, parece tener un poder estimulante. Quizás se ha querido indicar esto mediante Deméter. — Perséfone no tiene tampoco una importancia física. Ciertamente hay una semejanza entre ella y la semilla, pero Perséfone no representa la semilla, más bien hay que decir que el grano de semilla representa a Perséfone. Perséfone es *die Potenz des Gottsetzens in dem Bewußtseyn* [la potencia de poner dios en la conciencia], diferente según sea sólo interior o haga aparición en lo exterior, igual que Perséfone en un momento se ocultaba en lo interior, en el otro se mostraba. El verdadero monoteísmo estaba en la conciencia

90. Referencia sin identificar.
91. Cf. Virgilio, *Geórgicas,* libro I.
92. Se trata del naturalista Félix de Azara (1746-1821).

original como potencia, porque su opuesto era posible. Su opuesto surgió en el monoteísmo relativo, para que la verdadera unidad se pudiese mostrar como actual. | 366

41

3 de febrero

Perséfone es por tanto el verdadero principio constituyente de la mitología, es su germen; propiamente debe estar oculta. Cuando aparece, ella misma se convierte en un momento de un proceso teogónico. No obstante no deja de ser sólo un monoteísmo natural, diferente del revelado.

La reconciliación de Deméter se conoce por los himnos de Homero. Deméter dice: estableceré misterios de manera que podáis reconciliar mi mente. Los misterios son también llamados dionisíacos. Hasta entonces Dioniso era para nosotros sólo la segunda potencia, el dios liberador. En general, anuncia su actividad por medio de orgías; liberada del principio real, la conciencia se hace *Taumel* [frenesí]. Al principio, es contemporánea con Urania. Estos libertinajes son también llamados *sabatia*, lo que indica la destrucción de la antigua religión (la misma palabra alude al sabeísmo, que subyace aquí, por medio del cual se hace la transición a la auténtica mitología), y no obstante no eran algo habitual, sino sólo ceremonias marginales. En Egipto hay una analogía, las Faloforias[93]. — Dioniso es un elemento que atraviesa todas las mitologías; sin este elemento no hay mitología. Por eso el sabeísmo no es propiamente mitología. La idea de Dioniso, no obstante, va más allá del propio Dionisio, y sólo entonces surge la idea en toda su grandeza. Este Dionisio es hijo de Semele, una madre mortal, cuya parte mortal es consumida por su relación con Zeus. Si bien causa de todos los dioses materiales, Dionisio es el más joven en la mitología; fue ocultado en Zeus después de su nacimiento. Su primer oponente es el rey Licurgo, que se menciona en la *Ilíada*, y es muy curioso que en Homero Dionisio no sea el dios completo, sino el creciente[94]. — Después Penteo, rey de Tracia, y finalmente Orfeo. Este fue despedazado por las Ménades. Orfeo es representante del tiempo pasado, que lucha contra el tiempo propio de Dionisio. Esta conciencia se deshace. El propio Homero es la última consumación de la mitología exotérica. La fuerza de Homero consiste justamente en

93. Procesiones fálicas originarias de Egipto, descritas por Heródoto en el libro II de su *Historia*.

94. Cf. Homero, *Ilíada*, canto VI, vv. 130-140.

aquello por lo cual excluye el pasado. Ahí está siempre la fuerza de suprimir el pasado. Homero es la hermosa juventud. Homero pertenece al tiempo en que el pueblo heleno se aísla de lo universalmente humano, de manera que propiamente no es ni siquiera un pueblo. Dionisio es occidentalismo, Orfeo es aún orientalismo (quizás Orfeo está en relación con ορφναιος, la oscuridad)[95].

95. Siguen solo el número 42 y la fecha 4 de febrero. Aquí se interrumpen definitivamente los apuntes de Kierkegaard de las lecciones de Schelling, si bien existe constancia de que aún asistiría a algunas lecciones más.